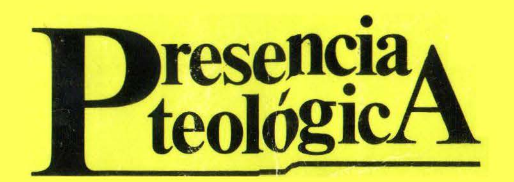
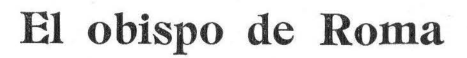
Jean-Me-René Tillard

El obispo de Roma

Estudio sobre el papado

Sal Terrae




El obispo de Roma

JEAN-MARIE-RENÉ TILLARD, O. P.

El obispo de Roma

Estudio sobre el papado

Editorial SAL TERRAE
Santander

Título del original francés:
L'évêque de Rome

Traducción de *José Luis Saborido Cursach*

Con las debidas licencias

Impreso en España. Printed in Spain

I.S.B.N.: 84-293-0755-9
Depósito Legal: SA. 536 - 1986

Impreso por:
Artes Gráficas Resma
Prolongación Marqués de la Hermida, s/n.
39011 Santander

A la memoria de Pablo VI

INDICE

Págs.

PROLOGO 11

1. EL PAPA, ¿ALGO MAS QUE UN PAPA? 15

— Un nuevo contexto ecuménico 15

— Una pregunta a la *tradición católico-romana* 27

— Una definición del papado marcada por un contexto histórico particular 32

— «Pastor aeternus»: un delicado texto interpretado desde una mentalidad ultramontana 44

— Vaticano II: una relectura en un contexto nuevo; frágiles resultados 54

— Las raíces de un cierto espíritu 72

— De la ruptura de la Iglesia al deseo de unidad 85

2. EL PAPA: EL OBISPO DE ROMA 91

— Del primado de la Iglesia de Roma al de su obispo 93

— La iglesia local de la «Urbe» fundada por los Apóstoles Pedro y Pablo 102

— De la «potentior principalitas» de la Iglesia de Roma al primado del obispo de Roma 117

— «Vicario de Pedro» en la sede de la Iglesia de Pedro y de Pablo 125

— Del lugar de la Iglesia de Roma entre las iglesias al papel de Pedro en el grupo apostólico 137

3. AL SERVICIO DE LA COMUNION 159

— Un fundamento visible de la unidad de fe y de comunión 161

— ¿Dos potestades concurrentes? 165

Págs.

— La potestad de un obispo entre los obispos 182

— El obispo de Roma y la comunión de las iglesias locales 191

— El obispo de Roma entre los obispos: ¿un caso de «personalidad corporativa»? 200

— Unas funciones al servicio de la comunión de fe y de caridad 208

— El obispo de Roma, signo de la unidad 209

— La intervención de una palabra que remite al testimonio apostólico 212

— La intervención de una decisión que salvaguarda la comunión de las iglesias 226

A MODO DE CONCLUSION 243

SIGLAS UTILIZADAS EN ESTE LIBRO

AAS	*Acta Apostolicae Sedis*
CSEL	*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum,* Viena.
CD	*Christus Dominus.* Decreto del Concilio Vaticano II sobre el Ministerio Pastoral de los Obispos.
DACL	*Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie.* Paris.
DC	*Documentation Catholique.* Paris.
DS	*Denzinger-Schönmetzer, Enchiridion Symbolorum.* París-Freiburg i.B.
ETL	*Ephemerides Theologicae Lovaniensis.* Louvain.
JBL	*Journal of Biblical Literature.* Boston.
LG	*Lumen Gentium.* Constitución Dogmática del Vaticano II sobre la Iglesia.
LTK	*Lexikon für Theologie und Kirche.* Freiburg i.B.
NRT	*Nouvelle Revue Théologique.* Louvain.
NTS	*New Testament Studies.* Cambridge-Washington.
PG	*Patrologia Graeca* (J. P. Migne). Paris.
PL	*Patrologia Latina* (J. P. Migne). Paris.
POC	*Proche-Orient Chrétien.* Beirut.
RHE	*Revue d'Histoire Ecclésiastique.* Louvain.
RSPT	*Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques.* Paris.
RSR	*Recherches de Science Religieuse.* Paris.
RTL	*Revue Théologique de Louvain.* Ottignies-Louvain-le-Neuve.
RT	*Revue Thomiste.* Paris-Toulouse.
SC	Collection «*Sources Chrétiennes*». Paris.
TWNT	*Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament.* Stuttgart.

Prólogo

Se ha hecho difícil en estos tiempos publicar libros voluminosos, lo cual, lejos de aligerar el trabajo de los autores, lo hace más pesado. Para tratar con suficiente profundidad el tema de la presente obra habría sido necesario emplear doble número de páginas. Nos hemos visto obligados, pues, a aligerar, reducir y resumir, hasta el punto de que, al releerlo, nos preguntamos si habremos respetado al menos todo *lo esencial. ¿No habría sido conveniente dedicar un amplio capítulo a la naturaleza de la* episkopé *en la Iglesia y cómo se ordena al testimonio de la comunidad cristiana en cuanto tal? ¿No habremos limitado excesivamente la documentación histórica, sobre todo por lo que se refiere a las apelaciones a Roma? ¿No se echa en falta una exposición documentada sobre la vinculación entre sinodalidad de las iglesias y colegialidad? ¿No habremos suprimido demasiadas referencias bibliográficas que habrían sido útiles para quien quisiera proseguir la reflexión?*

Esperamos que estas páginas, nacidas como consecuencia de una prolongada dedicación al trabajo ecuménico —«Fe y Constitución», «Comisión anglicano-católica (ARCIC)», «Comisión ortodoxo-católica», «Diálogo entre Disciples of Christ *e Iglesia Católico-romana»— y fruto de una prolongada labor docente durante años en la Facultad de Teología del «Collège dominicain» de Ottawa, responda, sin embargo, a nuestro propósito. Se trata de poner, con toda humildad, las bases de la eclesiología de comunión que demanda la situación*

actual de las iglesias. Ya habíamos iniciado esta tarea en nuestro libro Devant Dieu et pour le monde, le projet des religieux, *en el que investigábamos el lugar de la santidad en la vida del Pueblo de Dios. Tenemos la intención de proseguirlo en otro libro sobre la Eucaristía que estamos concluyendo. Si presentamos aquí nuestras reflexiones sobre* El Obispo de Roma, *es porque, como explicaremos en el primer capítulo, diversas comisiones ecuménicas oficiales se han pronunciado a este respecto de una manera que exige realizar una profundización dogmática.*

Pero hay otros motivos que nos mueven a publicar estas páginas. Un cierto malestar está tomando cuerpo en el seno mismo de la comunidad católica. Las estructuras de colegialidad y de subsidiariedad ministerial no han comenzado aún a funcionar con la claridad que postulaba la intuición fundamental de la Lumen Gentium. *Las conferencias episcopales y los sínodos periódicamente reunidos en Roma no han hallado un estatuto que armonice plenamente con las afirmaciones conciliares. Ahora bien, esta situación de vacío y de indecisión coincide con un momento en que iglesias y grandes cuerpos eclesiales separados de la sede romana piensan que el Espíritu está empujándoles a restablecer la comunión. Por ello no desean renunciar a aquello que les vincula a los filones profundos de la Tradición de la Iglesia indivisa. Sin embargo, lo que constatan les produce inquietud. Según la expresión de uno de los teólogos anglicanos más abiertos a la unión con Roma, querrían tener la seguridad de que «los frutos más positivos de la andadura de (su) iglesia, obtenidos al precio de numerosos sufrimientos y con una sincera voluntad de fidelidad a Jesucristo, no sean devorados por el centralismo». Entre dichos frutos destaca, en primer lugar, el respeto hacia el laicado y su papel en la vida de la comunidad cristiana, así como el reconocimiento de la plena responsabilidad de los ministros que el propio Espíritu ha puesto al frente de las comunidades. Son precisamente estos frutos los que pone en cuestión la incómoda situación reinante en la Iglesia católica después de los años de euforia que siguieron inmediatamente al Vaticano II.*

¿Tenemos derecho a pensar que èl problema de la autoridad sigue siendo —a pesar de afirmaciones poco rigurosas— el gran obstáculo para la unidad? Sería grave pretender soslayar el problema negándose a dejarse interrogar a fondo por las preguntas de los otros. Por otra parte, resulta especiosa la objeción, manifestada en un lugar donde nos ha sorprendido mucho escucharla, de que al acometer este problema se corre el peligro de «perturbar inútilmente la escasa estabilidad conseguida después del Vaticano II». ¿Se trata, o nó, de dejarse guiar por el Espíritu hasta alcanzar la transparencia total a la voluntad de Cristo?

Si, con sus inevitables limitaciones (acentuadas aún más por la exigencia de brevedad), este libro ayuda a repensar este problema desde la perspectiva del gran reencuentro de todos los cristianos alrededor de la Mesa del Señor, habremos alcanzado nuestro objetivo.

J.-M.-R. TILLARD. O.P.

1

EL PAPA...
¿ALGO MAS QUE UN PAPA?

El problema teológico del papado sigue siendo hoy uno de los capítulos más complejos de la eclesiología. Los hilos de la madeja se han enmarañado de tal forma que es urgente tratar este tema con serenidad y lucidez. La situación eclesial lo exige, porque, efectivamente, el problema se plantea con nueva agudeza, tanto a nivel de la vida interna de la Iglesia católica (que por la particular naturaleza de su relación con la sede romana es llamada «Iglesia católica romana» por las demás iglesias) como a nivel ecuménico.

Un nuevo contexto ecuménico

La tarea no es nada fácil. Algunas constataciones nos harán ver, de entrada, el porqué de esta dificultad. Actualmente es imposible explicar «qué es un papa» sin distinguir previamente diversos puntos de vista. Es importante distinguir entre la imagen del papado que nos ha legado el conjunto de la gran Tradición y la imagen que, a partir del Vaticano II, la Iglesia católica admite como la única íntegramente conforme con la intención de Cristo; entre el modo que los teólogos tienen de concebir el ejercicio de este primado y el modo como lo entiende la opinión popular; entre la función misma y el modo de ejercerla un determinado papa, según las circunstancias; entre el papa ejerciendo su ministerio para la comunidad católica (tal como existe después de los cismas de Oriente y Occidente) y el obispo de Roma ejerciendo su

«primado» en esa comunidad restaurada de las iglesias que es objeto de espera y de preparación por parte del movimiento ecuménico. Estos distintos puntos de vista se mezclan y se superponen mutuamente, sin que ninguno de ellos consiga ocultar al otro. ¿Cómo ver con claridad?

La complejidad del problema se acrecienta actualmente a causa de la reflexión ecuménica, pero de manera distinta de como suele pensarse espontáneamente cuando se evoca la «dimensión ecuménica del problema romano». El diálogo entre los jefes de las iglesias (Pablo VI, Ramsey, Atenágoras) y entre las comisiones oficialmente delegadas ha hecho que los grupos no católicos (romanos) maticen la oposición al papado que sus respectivas tradiciones alimentaban desde su ruptura con Roma y que no pocas veces había sido la causa de dicha ruptura. La agresividad se ha ido apaciguando. Lo cual representa una notable evolución que constituye un factor teológico nuevo a integrar en el conjunto. Estas iglesias o grupos eclesiales llegan incluso a ver como «normal», «deseable», «útil», «aceptable» y «exigido en cierto grado» *un* ejercicio del primado de la sede romana.

Es cierto que el ejercicio del primado así evocado no responde exactamente a la forma como lo concibe Roma, especialmente desde 1870. ¿Hay que deducir de ello que tales deseos están inexorablemente vacíos de contenido? Sería no tomarse en serio la acción del Espíritu de Dios fuera de los límites de la Iglesia católica. Surge, entonces, una nueva pregunta que se impone a la conciencia católica de un modo imperativo y exigente: ¿en qué medida la relectura hecha por el Vaticano II de la definición de 1870 nos permite acoger como una interpretación positiva, a la que no es ajeno el Espíritu de Cristo, la «sugerencia» de las otras iglesias? El modo en que éstas «recibieron» la definición del Vaticano I, formulada por la Iglesia católica en solitario, ¿no debe ser tenido en cuenta, dado que se trata de una voluntad explícita de reencontrar la «comunión»? Y esta voluntad, ¿no crea una situación de «recepción» completamente nueva que la eclesiología ha de tener en cuenta en adelante? En la Iglesia indivisa solamente se conoció la «recepción» de las iglesias deseosas de mantenerse en la unidad. Tal vez, después de tantos siglos de ruptura, hay que considerar también la «re-

cepción» de las iglesias que tienden a reconstruir la unidad. Nos falta una teología de las implicaciones dogmáticas del *votum unitatis.*[1]

Los deseos («votos») de algunas de estas iglesias nos son actualmente conocidos. En el caso de las iglesias ortodoxas, no existe aún ningún documento preparado por una comisión oficialmente delegada: el diálogo querido por Pablo VI no comenzó hasta mayo-junio de 1980, en Patmos y Rodas, después de la visita de Juan Pablo II al patriarca Demetrios. Sin embargo, Pablo VI y el patriarca Atenágoras habían creado ya un «diálogo de caridad» (mediante un intercambio epistolar y signos inequívocos de comunión), del que surgieron verdades esenciales.[2] Como quiera que lo que se ventilaba desbordaba el simple plano de las relaciones entre Roma y Constantinopla, nos parece importante evocarlo.

Para comprender el alcance del nuevo clima dogmático instaurado por Pablo VI y Atenágoras, conviene tener presente las opiniones de numerosos teólogos ortodoxos sobre este tema. Uno de los mejores conocedores del problema no duda en escribir en 1971:

> Son muchos los Ortodoxos, incluso entre los mejor dispuestos para con la Iglesia católica, que consideran las dos definiciones de 1870 como una herejía en el sentido fuerte del término. Herejía, es decir, innovación grave que afecta a la fe, en posición a lo que ha sido revelado y, en particular, al consenso de los Padres. La apologética católica se ha esforzado, a lo largo de un siglo, en demostrar que las definiciones del Vaticano I se situaban en la línea de la enseñanza tradicional. Se han examinado minuciosamente los escritos de los Padres griegos en particular, para encontrar en ellos unos puntos de apoyo. Objetivamente, es preciso reconocer que tales apoyos han resultado débiles y poco numerosos. En todo caso, no han servido para convencer a aquellos a quienes iban destinados.[3]

---

[1] Esta podría apoyarse en la visión tomista del *votum eucharistiae.* Cf. J.-M.-R. TILLARD, «*Le Votum eucharistiae:* l'Eucharistie dans le rencontre des chrétiens», en *Miscellanea Liturgica in onore di Sua Eminenza il Cardinale G. Lercaro,* Desclée 1967, t. 2, pp. 143-194.

[2] Esta correspondencia fue publicada bajo el título *Tomos Agapès, Vatican — Phanar 1958-1970,* Roma 1971, Es lamentable que haya sido tan poco estudiada.

[3] Emmanuel LANNE, «¿En qué sentido es inaceptable una primacía romana para las iglesias?», en *Concilium* 64 (1971), pp. 56-62 (56).

Esta opinión es corroborada por un teólogo ortodoxo quizá menos radical en su visión de conjunto, pero igualmente tajante en su valoración del Vaticano I:

> El problema de si el primado romano, tal como ha sido formulado por el Concilio Vaticano I y por el Vaticano II, puede ocupar un puesto en esta teología eclesiológica habrá de recibir, por tanto, una respuesta decicidadamente negativa. Lo cual no significa negar sin más la idea de un primado en el seno de la Ortodoxia, sino que, por el contrario, el reconocimiento de un obispo como el primero entre los demás obispos, es decir, a admitir un primado, pero no en el sentido de un *Pontifex maximus*, sino como *primus inter pares*. (...) Entendido el primado del obispo de Roma en el sentido de un *primus inter pares*, tendría la posibilidad de expresar su opinión decisiva en cuestiones importantes para la Iglesia universal y de ser respetado por todos, con lo que podría prestar, de hecho, un verdadero servicio a la Iglesia universal. Pero tan pronto como se empezó a considerar la potestad episcopal del obispo de Roma como fundamentalmente distinta de la potestad de los demás obispos, se perdió la posibilidad de establecer la comunión con la Ortodoxia. (...) Cuando el papa basa su potestad en la *sucesión de Pedro* y no en la sucesión episcopal, universal y apostólica, se aísla a sí mismo no sólo de la comunidad de los obispos, sino también de la totalidad de la Iglesia. (...) Por eso la estructura sinodal es algo tan querido para la Ortodoxia, no sólo por razones de constitución o de derecho eclesiástico, sino también por un motivo hondamente soteriológico. Ambas causas, que en el pensamiento ortodoxo conservan siempre una íntima vinculación, excluyen categóricamente todo primado romano de jurisdicción y de infalibilidad.[4]

Si hay oposición por parte de las iglesias en las que en el pasado adquirió auge y fijó su doctrina la Iglesia de Dios, esta oposición no es global. Se refiere a *un* ejercicio del primado y a la justificación que de él hace la tradición católica. El matiz es esencial, y sobre él proyecta nueva luz el *Tomos Agapès*. Ese matiz aparece entonces no como la expresión encubierta de una cerrazón a ultranza, sino como la apertura hacia una comunión ardientemente deseada.

Así, cuando fue elegido Pablo VI, el patriarca Atenágoras le escribió (por medio del metropolita Máximos, de Sar-

---

[4] Stylianos HARKIANAKIS, «¿Tiene sentido en la Iglesia el ministerio de Pedro? I: Respuesta de la ortodoxia griega», *ibid.*, pp. 104-108 (107, 108).

des) para recordarle que la iglesia de Roma es «iglesia-hermana» y para «promover el espíritu de unidad en el mundo cristiano y para gloria del nombre de Nuestro Señor Jesucristo».[5] Pablo VI le respondió mediante una carta autógrafa de una enorme profundidad, y a partir de entonces se multiplicaron los intercambios epistolares entre Roma y Constantinopla, reconociéndose explícitamente como iglesias hermanas.[6] Un párrafo de la alocución del enviado de Atenágoras a Pablo VI, el 16 de febrero de 1965, ilustra magníficamente el tono que adopta Constantinopla:

> Según el orden eclesiástico, nos presentamos en primer lugar ante vuestra Santidad, el soberano obispo de la antigua Roma, y os transmitimos el beso en el Señor de vuestro hermano de Oriente, el obispo de Constantinopla, la nueva Roma.
> Tenemos el honor de transmitiros sus cartas patriarcales y fraternas, de las que nos hacemos ya intérpretes de viva voz: vuestra muy Bienaventurada Santidad es objeto de los sentimientos fraternos más cordiales de parte de nuestro muy santo Patriarca, el cual ruega fervorosamente al Señor por ella.[7]

Igualmente, tras su encuentro con Pablo VI en su palacio de Phanar (25 de julio de 1967), y respondiendo al discurso del papa,[8] el patriarca de Constantinopla no dudará en hablar del «beso de la antigua Roma a su hermana menor» y del «muy santo sucesor de Pedro».[9] Y en Roma, el 26 de octubre de 1967, llegará a decir de su hermano, el obispo de Roma, que es

> portador de la gracia apostólica y sucesor de una pléyade de hombres santos y sabios que han hecho ilustre esta sede, primera en honor y en orden en el organismo de las iglesias cristianas extendidas por todo el mundo, y cuya santidad, sabiduría y defensa de la fe común en la Iglesia indivisa son patrimonio adquirido y tesoro permanente para todo el mundo cristiano.[10]

---

5 *Tomos Agapès,* pp. 81-83.
6 Así, por ejemplo, en la carta de Atenágoras a Pablo VI en 1964: *ibid.,* p. 131.
7 *Ibid.,* p. 173.
8 Uno de los documentos, sin duda, más importantes en la historia del ecumenismo católico: *ibid.,* pp. 372-376.
9 *Ibid.,* p. 378.
10 *Ibid.,* p. 413.

Más tarde, el 21 de marzo de 1971, verá en él al «hermano mayor», al «heraldo *(keryx)* y artífice eminente de la paz, el amor y la unidad de los cristianos y del género humano, creado a imagen de Dios», en la Iglesia militante.[11]

En documentos escritos en contextos similares cada palabra es sopesada. Es verdad que Atenágoras habla aquí de una forma que no compromete necesariamente a todas las iglesias ortodoxas: la clase de autoridad que posee como patriarca ecuménico no le da este poder. Sin embargo, las declaraciones citadas tienen en sus labios un peso específico. De estos textos y del conjunto del *Tomos Agapès* se deduce una línea inequívoca: sean cuales fueren las afirmaciones del Vaticano I y su incidencia en el Vaticano II y sea cual sea, por tanto, la *doctrina* romana sobre el primado, se honra y se reconoce todavía hoy una cierta *praxis* que perpetúa el papel que la sede romana tuvo en los grandes momentos de la Iglesia indivisa, y se realiza una serie de gestos que muestran que, a pesar de la ruptura, se continúa mirando hacia la antigua Roma como «la primera en honor y en orden en el organismo de las iglesias cristianas extendidas por todo el mundo».

En el seno mismo de Occidente, desgarrado a partir de la Reforma, el compromiso ecuménico de las iglesias ha llevado a reconsiderar desde unas nuevas bases la opinión predominante, frecuentemente más agresiva que razonada, que veía en el Papa a un Anticristo,[12] y en el ejercicio romano del primado una usurpación inaceptable. Las comisiones bilaterales oficiales, delegadas por las iglesias, llegaron incluso a resultados inesperados en este punto. Citaremos tan sólo dos ejemplos: la declaración común del grupo de diálogo luterano-católico de los Estados Unidos y el acuerdo alcanzado en Venecia por la Comisión internacional anglicano-católica (ARCIC), formalizado después en Windsor.

---

11 *Ibid.*, p. 619.

12 Así, por ejemplo, Lancelot ANDREWS, *Responsio ad Apologiam cardinalis Bellarmini* (ed. Library of Anglo Catholic Theology), 327, 386-388, 404; Richard HOOKER, «Sermo III», 4, en *Works* 3, p. 634; Joseph MEDE, «Clavis Apocalyptica», en *Works*, pp. 419-605; Richard FIELD, *Of the Church* III: 47, V. I., p. 358; V: 46, V. III, p. 547. Todos estos autores son anglicanos. Sobre el Anticristo en la Reforma, cf. J. J. von ALLMEN, *La Primauté de l'Église de Pierre et de Paul,* Paris 1977, pp. 32-34.

La declaración luterano-católica de 5 de marzo de 1974, indudablemente extensa y excesivamente académica, tiene el mérito innegable de expresarse sin rodeos.[13] Comienza con una constatación:

> A lo largo de estas sesiones hemos encontrado... un terreno común. Se constata, entre los luteranos, una toma de conciencia, cada día más viva, de la necesidad de un ministerio específico para mantener la unidad de la Iglesia y su misión universal, mientras que los católicos sienten cada vez más la necesidad de una comprensión más matizada del papel del papado en la Iglesia universal. Luteranos y católicos pueden actualmente comenzar a vislumbrar la posibilidad de un acuerdo y confiar en encontrar soluciones a problemas que anteriormente parecían insolubles (introd.).

Y se añade:

> Los Reformadores no rechazaron absolutamente los aspectos de la expresión papal de la «función petrina»; más bien reprobaron lo que consideraban abusos. Esperaban una reforma del papado, precisamente con el fin de preservar la unidad de la Iglesia (n.º 5).

Pero hoy día el contexto es diferente:

> (...) La manera en que hoy entendemos el Nuevo Testamento y el conocimiento que tenemos de los procesos acaecidos en la historia de la Iglesia nos permiten abordar de un modo nuevo la estructura y la actividad del papado. Estamos cada vez más de acuerdo en afirmar que la centralización de la «función petrina» en una sola persona o cargo es el resultado de un largo proceso evolutivo. El oficio del papa, que refleja las numerosas presiones de los siglos y las complejidades de una Iglesia extendida por el mundo entero, puede ser considerado a un tiempo como una respuesta al Espíritu que guía a la comunidad cristiana y como una institución que, en sus dimensiones humanas, se ve empañada por su fragilidad e incluso por la infidelidad.
>
> Los miembros católicos (de esta consulta) detectan en la institución del papado una especie de desarrollo, que tiene su origen en el Nuevo Testamento, bajo el impulso del Espíritu. Sin negar que Dios habría podido

13 Puede verse una traducción en *Documentation Catholique* (=*DC*) 71 (1974), pp. 373-380, donde, desgraciadamente, no se ofrece más que el documento central. Todo el «dossier» está publicado en *Lutherans and Catholics in Dialogue* V, Minneapolis 1974.

organizar la Iglesia de otra manera, creen que la forma papal del ministerio de unidad es, de hecho, un don que Dios ha concedido graciosamente a su pueblo. Los teólogos luteranos, a pesar de haber criticado en el pasado especialmente la estructura y el funcionamiento del papado, están actualmente dispuestos a reconocer sus numerosas aportaciones positivas a la vida de la Iglesia.

Ambos grupos admiten que, al igual que las formas del papado se han adaptado al contexto histórico del pasado, es igualmente posible que se modifiquen en el futuro, sobre todo si es para responder a las necesidades de la Iglesia (n.º 21).

¿En qué modificación se está pensando?

Tal vez esto pueda significar un primado en el que el servicio del Papa a la unidad, en lo que se refiere a las Iglesias luteranas, fuera más pastoral que jurídico. El único punto necesario en el terreno jurídico es (para los luteranos) que el primado pontificio se estructure e interprete de tal modo que sirva claramente al Evangelio y a la unidad de la Iglesia de Cristo, y que el ejercicio de su poder no ahogue la libertad cristiana (n.º 28).[14]

No nos sorprende que, en sus conclusiones, esta declaración llegue a propuestas concretas. Desea que se den pasos para el reconocimiento común del ministerio de unidad de lo que ella denomina la «función petrina»:

(...) nosotros les preguntamos a las Iglesias luteranas:

— si están dispuestas a afirmar con nosotros que el primado pontificio, renovado a la luz del Evangelio, no es necesariamente un obstáculo para la reconciliación;

— si son capaces de reconocer no sólo la legitimidad del ministerio del Papa al servicio de la comunión católica romana, sino incluso la posibilidad y el carácter deseable *(desiderability)* del ministerio del Papa, renovado a la luz del Evangelio y asumido de cara a la libertad cristiana, en una comunión más amplia que englobaría a las Iglesias luteranas;

— si están de acuerdo en entrar en discusión acerca de las implicaciones concretas que un primado semejante supondría para ellas.

---

[14] Esto se repite casi literalmente en el n. 30.

Igualmente, preguntamos a la Iglesia católica romana:

— si (...) está dispuesta a entrar en discusión sobre estructuras posibles de reconciliación que protegieran las tradiciones legítimas de las comunidades luteranas y respetaran su herencia espiritual;

— si está dispuesta a considerar la posibilidad de una reconciliación que reconociera el gobierno autónomo de las Iglesias luteranas en el seno de una comunión;

— si, en la espera de una posible reconciliación, está dispuesta a reconocer a las Iglesias luteranas representadas en nuestro diálogo como Iglesias-hermanas que tienen derecho a cierto grado de comunión eclesiástica (nn. 32 y 33).

Los luteranos de la comisión, al explicar su postura, llegan a decir que, desde su punto de vista, la renovación del papado tan deseada es para el bien de sus propias iglesias. La enseñanza luterana —añade— sobre la Iglesia y el ministerio les obliga *(constrains us)* a trabajar en este sentido. Esto aparece además, en el momento actual, como algo urgente.[15]

Cuando, en 1980, la misma comisión publica la declaración común sobre la infalibilidad, con la que concluye su reflexión acerca de la «función petrina», no modifica su punto de vista:

Para los luteranos, los acontecimientos de los dos últimos decenios han arrojado una nueva luz sobre el dogma de la infalibilidad del papa. Los estudios históricos y lingüísticos acerca del significado del dogma; la insistencia —a partir del Vaticano II— en las relaciones colegiales entre el papa y los obispos, tanto en el plano teológico como en la práctica; la instauración de un nuevo estilo de *leadership* papal por Juan XXIII y Pablo VI..., todo ello puede llevar a los luteranos a comprender que el papa no es un monarca absoluto. El ministerio del obispo de Roma debería entenderse como un servicio, bajo la autoridad de la Palabra de Dios. La doctrina de la infalibilidad es una forma de expresar la certeza de que el Espíritu de Dios habita en la Iglesia y la guía hacia la verdad. Esta forma de entenderlo debería impedir el temor de los luteranos de que la infalibilidad papal sea una usurpación de la autoridad soberana de Cristo, de la misma forma que debería mostrar

15 Este texto no aparece traducido en *DC* 71: sólo puede verse en la edición norteamericana.

claramente que este dogma no es el dogma central de la iglesia católica y que no aleja a Cristo de su función redentora y mediadora.

Más aún,

los católicos asistentes han obligado (a los luteranos) a considerar cuán vital es para las iglesias hablar, cuando la ocasión lo exija, con una única voz en el mundo, y cómo un oficio de magisterio universal como el del papa podría ejercer un ministerio de unidad que fuera más liberador y animador que restrictivo o represivo.[16]

Ya no hay necesidad, por tanto, de ver en el papa al Anticristo.[17] Se observará la alusión —que ya veíamos en el *Tomos Agapès*— a la *praxis* de Juan XXIII y Pablo VI. Las posiciones «doctrinales» de la tradición católica son juzgadas y contrastadas según el modo en que se ejercita el «ministerio petrino» en la práctica por aquellos que detentan el cargo. Al leer todo el documento se percibe claramente que el carácter «deseable» *(desiderability)*[18] del ministerio del papa de Roma pasa, para los luteranos, por la necesidad de un servicio a la unidad. En otras palabras, este servicio a la unidad no se contempla como una consecuencia (entre otras) del primado romano, sino como su justificación. Por eso el modo de ejercer el primado es un elemento decisivo.

Muy distinto es el estilo del acuerdo de Venecia (1976), completado en Windsor (1981) y publicado por la Comisión internacional anglicano-católica (ARCIC) después de seis años de investigación. En este documento se ha optado por la sobriedad, limitándose a presentar algunas conclusiones sobre los puntos que en el pasado dividieron a los dos grupos. El resto se silencia. Las siguientes líneas cobran entonces todo su valor:

Aunque el primado y la conciliaridad son elementos mutuamente complementarios, muchas veces se ha acen-

16 Esta declaración sobre la infalibilidad está editada en inglés, en la misma colección, en 1980, bajo el título *Teaching Authority and Infallibility in the Church. Lutherans and Catholics in Dialogue* VI.

17 Y los propios luteranos, en una tortuosa explicación, muestran por qué guardan sus distancias respecto de este aspecto de su tradición (cf. texto de 1974, 37, 38).

18 *Ibid.*, n. 32.

tuado uno a expensas del otro, hasta el punto de provocar serios desequilibrios. Este peligro se acrecentó a partir de la separación de las dos iglesias. La *koinonía* de las iglesias requiere que se mantenga un justo equilibrio entre ambos elementos, con la participación responsable de todo el Pueblo de Dios.

Para que pueda cumplirse la voluntad de Dios en lo que se refiere a la unidad de toda la comunidad cristiana en el amor y en la verdad, este modelo de complementariedad entre los aspectos primacial y conciliar de la *episkopé*, al servicio de la *koinonía* de las iglesias, debe realizarse a nivel universal. La única sede que reivindica el primado universal, que lo ha ejercido y sigue ejerciéndolo, es Roma, la ciudad donde Pedro y Pablo fueron martirizados.

Parece normal *(apropriate)* que, en cualquier posible unión futura, el primado universal, tal como se ha descrito, sea ejercido por dicha sede.

Lo que acabamos de decir equivale a un consenso sobre la autoridad en la Iglesia y, en particular, sobre los principios básicos del primado. Consenso que tiene una importancia fundamental. Aunque es cierto que no resuelve todos los problemas ligados al primado papal, nos proporciona una base sólida para poderlos abordar. Cuando, a partir de estos principios de base, abordemos las reivindicaciones particulares del primado papal y de su ejercicio, entonces será cuando surgirán problemas cuya gravedad deberá valorarse diferentemente (nn. 22-24).

En septiembre de 1981, tras haber examinado sobre esta «base sólida» durante cinco años los problemas mencionados (interpretación católica de los textos sobre Pedro, primado de derecho divino, jurisdicción universal e inmediata, infalibilidad), la comisión descubrirá con satisfacción que, fuera de algunos matices sobre la infalibilidad, el acuerdo es *sustancial.* Notemos cómo el primado vuelve a ser explicado por el «servicio a la unidad» a nivel universal. Pero la historia de las dos tradiciones obliga a la comisión a situar este servicio, de entrada, en tensión con la conciliaridad de las iglesias. La *koinonía* deseada por el Señor sólo se realiza en plena conformidad con la naturaleza misma de la Iglesia por la presencia de un primado universal (que no puede ser otro que el de la sede romana, dice el texto) que asegure la cohesión, y de una sana conciliaridad que garantice la diversidad exigida por la catolicidad. Si para ello es necesario que las iglesias anglicanas reconozcan el primado romano, se requiere igualmente que la Iglesia católica se abra a un ejercicio más explícito de la conciliaridad.

Tales son, rápidamente evocados, los «deseos» de grandes bloques eclesiales que explícitamente desean entrar en comunión con la Iglesia católica (romana). Se niegan a traicionar su propia tradición aceptando el primado. Creen que deben conservar además muchos de los rasgos que se han dado a sí mismos desde su ruptura con Roma, tanto más cuanto que esos rasgos se corresponden frecuentemente con la «reforma», que, a los ojos de sus fundadores, exigía la vuelta al Evangelio. Pero no desean ya, sin embargo, oponerlos agresivamente a lo que, desde la separación, ha ido precisando la tradición católica en su solitaria evolución, sino intentar descubrir, por el contrario, cómo pueden, en una Iglesia reunificada, contribuir a un ejercicio (una *praxis*) del primado que responda plenamente a las exigencias evangélicas. ¿Acaso no había en la obra de los «reformadores» o en las reivindicaciones de Oriente elementos de verdad que las circunstancias obligaron a rechazar, cuando habría sido preciso aceptarlos?

Con todo, las circunstancias ya no son las mismas que en los tiempos de la ruptura. Especialmente en Occidente se ha producido una evolución considerable que no permite ya soñar en una vuelta pura y simple a la situación existente en el momento de las rupturas y los cismas. Vista en conjunto, la cristiandad no se divide ya en dos bloques: Oriente y Occidente. El Oriente —portador en sí mismo de antiguas divisiones no cicatrizadas, como las que se remontan a las controversias monofisitas, y también de separaciones más recientes, como la de los viejos creyentes en Rusia— tiene ante sí al bloque católico (romano) y al bloque protestante. El movimiento misionero y, más recientemente, el redescubrimiento realizado por los pueblos de Asia y de Africa de su propia herencia cultural han hecho imposible, en lo sucesivo, la designación de la Iglesia católica romana como «iglesia latina». Culturas tan antiguas y ricas como, por ejemplo, la de la India, totalmente ajenas a los esquemas occidentales, y aquellas de las que están actualmente tomando conciencia algunas regiones de Africa, deben ser terreno abonado para la encarnación de la Palabra de Dios y su expresión. Las iglesias que allí están naciendo afirman su identidad. La Iglesia católica, trabada íntimamente en la comunión con la sede de Roma, ya

no es sin más la Iglesia latina. Cuando se conoce el impacto de las culturas en el conjunto de la vida colectiva, se comprende que esta diversificación en el interior del bloque católico tenga necesariamente resonancias en las relaciones entre Roma y las demás iglesias de la comunión católica. Aquí se plantea el importante problema del estatuto de las conferencias episcopales, tema en el que, a raíz del Vaticano II, la teología católica no ha conseguido hablar con claridad.

Por su parte, el bloque protestante asistió, desde sus mismos comienzos, a la eclosión de infinidad de formas y tradiciones, algunas muy pujantes (tradiciones luterana, reformada, anglicana) y otras más endebles, pero que ponen a veces de relieve aspectos fundamentales de la vida de fe (tradición metodista, *Disciples of Christ,* khibangenses). Es evidente que, en la hipótesis de una reunificación de la comunión eclesial ecuménica, los acentos de estos grupos no podrían ser considerados como secundarios ni tratados como si fueran valores despreciables, aun cuando afecten —o quizá precisamente porque afectan— a la relación con el «ministerio de unidad» de la sede romana. Uno de los grandes méritos del diálogo anglicano-católico es el haberlo afirmado inequívocamente y con toda tranquilidad.

Una pregunta a la tradición católico-romana

Ante el cambio de actitud de las iglesias de Oriente y de numerosos grupos nacidos de la Reforma, ¿cuál puede ser la reacción de la Iglesia católica (romana)? Ante todo, ciertamente, una expresión de alegría y acción de gracias, reconociendo en esta evolución la acción del Espíritu de Dios. Esta acción de gracias sería engañosa si se redujera a una serie de fórmulas piadosas dichas más por conveniencia que por convicción. Debe ser una acción de gracias que inspire pasos concretos hacia la comunión. Pero no basta con esto. Si el contexto actual no permite ya soñar en volver sin más a la situación anterior a las rupturas, la Iglesia católica —si de verdad desea la Unidad— debe sentirse también ella interpelada, llamada a modificar, si es necesario, algunas de sus actitudes. Digamos, de entrada, que no se trata simplemente de conceder a los demás grupos —como una concesión paterna-

lista— un cierto margen de autonomía, una cierta exención jurídica, una cierta iniciativa litúrgica, en el caso de que entren en comunión con ella. Debe preguntarse además si su propio modo de comprender el primado, especialmente dado que su evolución la ha realizado en solitario, sin el contrapeso de Oriente y las voces críticas que se han esforzado por hacerla volver a la pureza evangélica, no debería ser reinterpretado hasta cierto punto.

Se hallan implicados aquí dos puntos dogmáticos fundamentales. El primero, vinculado al problema del *subsistit in*, utilizado en el capítulo 8.º de la *Lumen Gentium*. Es conocida la historia de cómo se decidió emplear esta expresión; lo que ocurre es que no se entiende debidamente su sentido. Desde el momento en que afirma que en ella se encuentra la única Iglesia de Dios con todo lo que su plenitud requiere (a nivel sacramental, institucional, espiritual), la comunidad católica reconoce que esta Iglesia puede existir fuera de sus fronteras, aunque sea sin esta plenitud. También allí está actuando la gracia del Espíritu. Es muy importante, pues, tomarse en serio lo que, en su voluntad explícita de recuperar la *koinonía* universal, expresan los grupos eclesiales que existen fuera de las fronteras católicas, especialmente cuando sus deseos coinciden. ¿Por qué no emitir, respecto de la intuición eclesiológica que nace fuera de sus fronteras, el mismo juicio positivo y de simpatía que el Vaticano II emite acerca de los valores de santidad, de vida sacramental, de respeto a la Palabra y de celo misionero que descubre en esos mismos grupos? Y ello tanto más cuanto que, como ya hemos subrayado, esta intuición concierne ante todo a una cierta *praxis* del primado en la *koinonía* restablecida. Quienes lo expresan —pues es el Espíritu quien les arrastra en su búsqueda de la Unidad— no tienen otra mira que el bien de la única Iglesia de Dios: la que subsiste en la comunidad católica, pero que a nivel universal se halla despedazada y a la que el Espíritu quiere reconducir a la comunión total. La Iglesia católica, segura como está de haber recibido de Dios una particular responsabilidad (que las demás le reconocen más cada día) en la preparación y advenimiento de esta comunión de reconciliación, debe *releer,* en función de este nuevo contexto, las declaraciones del Vaticano I y el Vaticano II sobre el prima-

do romano. Pero para que su *relectura* tenga todas las garantías del Espíritu, debe aceptar escuchar la voz de quienes como ella, y quizá más dolorosamente que ella, suspiran por la Unidad.

Por otra parte —y éste es el segundo punto dogmático aquí implicado—, la *relectura* de que hablamos es obligada para las definiciones solemnes que a sí misma se ha dado la Iglesia católica y que los demás grupos eclesiales (especialmente las iglesias de Oriente, cuya cualidad eclesial nunca ha sido puesta en duda) no han podido «recibir». Puesto que la Iglesia de Dios «subsiste» en la comunidad católica soldada en la comunión con la sede romana, sus decisiones, tomadas según las normas establecidas, son decisiones *de la Iglesia* y deben ser consideradas como tales. De lo contrario, el *subsistit in* sería una fórmula vacía, y las discusiones del Vaticano II a este respecto serían una tomadura de pelo. Sin embargo, son decisiones de la Iglesia *tal como* ésta «subsiste» en el estado de violencia y anormalidad que le es propio desde la gran ruptura de Oriente y Occidente, seguida muy pronto por la división del propio Occidente. Si se toman en serio las implicaciones teológicas del movimiento ecuménico, conviene añadir que este estado de «subsistencia» de la Iglesia de Dios en la comunidad católica es un estado de espera; y nos atreveríamos a decir —con la firme esperanza que proporciona el Espíritu— que se trata de un estado provisional. El ministerio de Pablo VI, apoyado en la obra realizada por el Concilio Vaticano II, ha mostrado cómo la propia Iglesia no estaba dispuesta a aceptar resignadamente tal estado «provisional», tal situación de espera.

Pero, para que lo «provisional» llegue a alcanzar el carácter de «definitivo» que es el de las grandes definiciones de la Iglesia indivisa (Nicea, Constantinopla, Calcedonia), es necesario que su contenido sea «recibido» —en el acontecimiento que vuelva a soldar la *koinonía* universal— por el conjunto de las iglesias. Y esta «recepción» no puede producirse sin que, en el propio dinamismo de dicha «recepción», se soliciten matizaciones, cambios de acento y distintos contrapesos. Hasta llegar a ese «sello» ecuménico, sobre todo allí donde no se ha logrado el acuerdo con Oriente, las definiciones solemnes de los concilios generales de la Iglesia

como principio indispensable de verdad, de caridad y de unidad? ¿Misión pastoral de dirección, de servicio y de hermandad...?[25]

No son éstos los términos exactos con los que el Vaticano I, seguido del Vaticano II, define la función papal. Sin embargo, la intuición clave de la definición de 1870 se halla aquí presente, sin verse en absoluto comprometida, porque, en cierto sentido, se ha hecho de ella una *relectura* teniendo en cuenta el pensamiento de Oriente tal como se trasluce en el *Tomos Agapès.*

Una definición del papado marcada por un contexto histórico particular

Para que sea posible la *relectura* ecuménica de la definición católica del primado hay que plantearse antes una cuestión preliminar, cargada de consecuencias, en el seno mismo de la tradición católica. En la conciencia católica ordinaria, ¿no es el papa, de hecho, «algo más que un papa»? La pregunta es extremadamente delicada y creemos necesario abordarla con serenidad.

El clima ultramontano que acompañó y, en cierto sentido, provocó la definición del primado pontificio en 1870, imprimió su sello en la visión católica del papado a tal extremo que prácticamente se identificó con ella. La mentalidad católica —incluso al nivel de las reacciones espontáneas de muchos episcopados— ha llegado a proyectar sobre el papa una mirada cargada de connotaciones religiosas, o simplemente afectivas, que no siempre permite delimitar con claridad cuáles son las características esenciales de la función del obispo de Roma. En este punto, el Vaticano II apenas ha conseguido penetrar en la conciencia católica. El «pueblo sencillo» sigue deseando un papado acorde con su natural gusto por lo «maravilloso». Hay una corriente oculta en la devoción y en la espiritualidad popular, no criticadas teológicamente ni aclaradas pastoralmente, que acecha la más mínima ocasión para salir a flote. Si el papa, por ejemplo, no puede acudir al

[25] Texto, en *DC* 64 (1967), p. 870.

Congreso de Lourdes, cuyo tema es, sin embargo, la Eucaristía, el interés por el asunto desciende de tal manera que la afluencia de gente, que se esperaba iba a ser «considerable» y de la que se había escrito que era «un síntoma inequívoco del despertar de la fe en el sacramento del pan que se parte por un mundo nuevo», disminuye en proporciones inquietantes. ¡Tal vez sea ése el signo «inequívoco»...! Y si los obispos de una región no están suficientemente atentos, aparece en mayo de 1980, en una hoja oficial de enseñanza religiosa católica en Canadá, la siguiente definición del papa: «sucesor de Dios».[26] Puede ser un lapsus, ciertamente; pero es también un «signo inequívoco». Tras la visita del papa a Filipinas, se le preguntó a un catequista laico por qué aquella visita tenía tanta importancia para él; y contestó, delante de la televisión, que «porque el papa es aquél de cuya palabra depende toda la vida de la Iglesia». Se trata, sin duda, de una torpeza, pero también, una vez más, de un «signo inequívoco». La visión católica ordinaria del papado es maximalizante, es decir, hace del papa «algo más que un papa».

Es cierto que el papa en el que los Padres del Vaticano I no podían dejar de pensar en sus discusiones era un papa dotado de una personalidad que podía prestarse a estas exageraciones. Sin caer ahora en acusaciones injustas, y a veces de mal gusto,[27] hay que reconocer que el papa Mastai, Pío IX (1846-1878), es un personaje tremendamente complejo.[28]

---

26 Commission Scolaire Régionale de l'Outaouais, *Programme officiel. Enseignement religieux catholique* 521, mai 1980, *P.P.O.* 480-521-80, Module 2, unité 4, *L'organisation de l'Église,* sous-unité 1: *Les fonctions,* p. 49. Se trata de la columna de corrección. Las funciones enumeradas son: papa, obispo, sacerdote, diácono, laico (nótese lo revelador que es este mismo orden). Y he aquí el texto sobre el papa: «*Papa:* sucesor de Dios, pastor de todos los fieles y enviado para garantizar el bien común de la Iglesia universal y el de cada una de las iglesias». «*Obispo:* cada obispo tiene el cuidado de una iglesia particular, apacienta a sus ovejas en nombre del Señor, bajo la autoridad del papa, y ejerce para con ellas el oficio de enseñar, santificar y gobernar».

27 Como es el caso de A. B. HASLER, *Pius IX,* publicado en 1977; cf. también, del mismo autor, *How the Pope became Infaillible,* New York 1981.

28 Puede ser útil leer la documentadísima obra de R. AUBERT, *Le pontificat de Pie IX* (coll. «Histoire de l'Église», 21), Paris 1952. Véase también el breve artículo de Cl. GEREST, «Le pape au XIXe siècle; histoire d'une inflation», en *Lumière et Vie* 26 (1977),

Emotivo, con una formación teológica muy sumaria, apoyado constantemente más en una vibrante piedad mariana que en una intuición de lo que estaba en juego en el plano dogmático, hablando frecuentemente con el corazón sin atender a las voces de la razón,[29] de Pío IX se ha dicho que contaba sobre todo con el evidente atractivo que emanaba de su persona y con su simpatía, que le ocasionaron sus sinsabores[30] a la hora de imponer una nueva imagen del papado. Y todo ello en un clima político en el que el pueblo sencillo cristiano, desamparado, experimentaba la «necesidad de visualizar del modo más inmediato posible la presencia de Dios en medio de sus pruebas».[31] Su seducción, su piedad a flor de piel, sus gestos llenos de encanto,[32] su noble actitud de Soberano indefenso, su contacto con los peregrinos que llegaban en tren hasta Roma, todo ello junto hace de él, en aquella época y para gran número de creyentes, un símbolo. Aparece así, de algún modo, como un punto seguro de referencia, como un «refugio a la vez profundamente humano y obstinadamen-

---

pp. 70-86 Numerosas indicaciones ofrece la fundamental obra de C. BUTLER, *The Vatican Council 1869-1870, based on Bishop Ullathorne's letters,* London 1930.

29 Cf. R. AUBERT, *op. cit.,* pp. 290-292. La emotividad de Pío IX ha sido subrayada frecuentemente.

30 El cardenal Sterckx, un flamenco poco sentimental, confesará subyugado por dicho encanto: «Tendré que empezar a dudar si no será el papa un ángel del cielo»: *ibid.,* p. 293. Y observa R. Aubert: «Para comprender la influencia que Pío IX ejercía sobre quienes no le conocieron sino de lejos, hay que añadir la universal simpatía que despertó en el mundo católico a causa de sus sinsabores, desde el exilio en Gaeta hasta la agresión brutal y cada vez más amenazadora del gobierno piamontés, así como su 'actitud noble, paciente y firme de soberano desarmado frente a la insolente Revolución'. A los ojos de muchos fieles, el piadoso pontífice, cuyas virtudes se idealizaban aún más a causa de la distancia, ofrecía literalmente la imagen de un mártir y de un santo»: *ibid.,* p. 294.

31 Cl. GEREST, *op. cit.,* p. 81.

32 Émile OLIVIER (citado por R. AUBERT, *op. cit.,* p. 293), escribe: «Sintiéndose lleno de vida, dispuesto siempre a la respuesta, a la exhortación convincente y a realizar gestos arrebatadores, le gustaba, sin preocuparse demasiado por el protocolo, dar en público una imagen del papado tan amable como lo había sido hasta entonces en la intimidad del Vaticano». Fue él quien inició la costumbre de las audiencias generales *(ibid.),* y solía realizar gestos encantadores con los niños y las personas sencillas (*ibid.,* p. 294).

te fiel» cuando el ideal cristiano se halla en crisis, como un factor de solidez y de esperanza en un momento en el que muchas sociedades civiles se desmiembran. Y su voluntad de «restaurar» la vida católica agrupando en torno a su persona a «todas las fuerzas vivas del catolicismo para reaccionar contra la creciente ola de liberalismo anticristiano»[33] encuentra eco espontáneamente. No creemos falsear la historia si decimos que su personalidad y las circunstancias en que ésta se despliega se funden en tal armonía que a los ojos de muchos se convierte en el hombre de *la* situación, es decir, de *esta* situación concreta. Así pues, la definición de 1870 quedará marcada por este hecho hasta el punto de constituir «tanto el triunfo de un hombre como el de una doctrina; la exaltación del papa y del papado al mismo tiempo».[34] Un lúcido ultramontano declarará bastante molesto: «de alguna manera, la persona de Pío IX proporciona una excesiva fuerza a la causa de Roma».[35] En torno a la imagen de un papa que era «algo más que un papa» se definió el ideal del papado y se desarrolló la «devoción al papa». La vida de la Iglesia quedará, a partir de entonces, profundamente entorpecida por ello.

La mencionada personalidad de Pío IX se encuentra en absoluta ósmosis con el ultramontanismo. Este movimiento puede caracterizarse como la tendencia a concentrar toda la autoridad eclesial en el «centro de la Iglesia», es decir, en Roma. Todo tiene que venir de la cabeza, es decir, del papa. Esto explica por qué el galicanismo aparece como el símbolo del enemigo que hay que destruir, y por qué hombres como Febronius, Eybel, Tamburini o Passaglia (a quienes atacará el Vaticano I) son considerados como «pensadores peligrosos»[36]: porque relativizan no la importancia de Roma, sino el carácter absoluto de su poder. En efecto, allí donde los vínculos con «el centro» no son ya los de una estricta dependencia, «el pensamiento corre el peligro de extraviarse»

33 *Ibid.*, p. 292.
34 Según observa P. de QUIRIELLE (en R. AUBERT, *op. cit.*, p. 294).
35 Es la opinión de E. Lafond, amigo de L. Veuillot: *ibid.*, p. 294.
36 A este respecto, cf. G. THILS, *op. cit.*, pp. 25-38; Mons. BAUNARD, *Histoire du cardinal Pie* II, Paris 1887 (3.ª ed.), pp. 392-393. Esta última obra se nos antoja capital.

y de ir a caer en el liberalismo. La Iglesia se concibe como una pirámide en la que incluso el pensamiento viene «de arriba». La publicación de la encíclica *Quanta cura* y, sobre todo, la condenación en el *Syllabus* de ochenta proposiciones consideradas inaceptables para la fe servirán de carta magna para el ultramontanismo. Es interesante observar cómo el ultramontanismo quedará marcado siempre por su aversión a la libertad intelectual en la Iglesia. Así pues, el ultramontanismo constituye realmente el «crisol» en el que, poco a poco, se irá gestando la definición del primado pontificio. Será, pues, bastante iluminador presentar algunos de sus rasgos más sobresalientes, aunque no podamos detenernos excesivamente en ello.

Todos los rasgos del ultramontanismo son convergentes, ya se trate de la relación de la Iglesia con las sociedades civiles o de su propia vida interna. En cuanto a lo primero, el papa es presentado, ante todo, como la autoridad que el universo necesita para mantener su cohesión frente a las fuerzas destructoras que le asaltan. Son conocidas las posiciones de Joseph de Maistre y de De Bonald. Merece recordarse la carta de J. de Maistre a M. de Blacas:

> ...no existe moral pública ni de carácter nacional sin religión, ni religión europea sin cristianismo, ni cristianismo sin catolicismo, ni catolicismo sin papa, ni papa sin la supremacía que le es propia.[37]

Lamennais repite la misma canción, en función esta vez de la salud del propio liberalismo, viciado por la anarquía: «Sin papa no hay Iglesia; sin Iglesia no hay cristianismo, y sin cristianismo no hay sociedad: de modo que la vida de las naciones europeas tiene su fuente, su única fuente, en el poder pontificio».[38] Dado que el poder temporal del papa está amenazado, debemos reforzar, pues, su poder espiritual. Pero contemplar el poder espiritual del papa desde esta perspectiva, ¿no es salirse de los límites específicos de la función papal?

---

[37] *Correspondance*, IV, 428. Este texto es frecuentemente citado. Así lo hacen, por ejemplo, Cl. GEREST, *op. cit.*, p. 73; Y.-M. CONGAR, «Affirmation de l'autorité», en *L'Ecclesiologie au XIXe siècle* (col. «Unam Sanctam», 34), Paris 1960, p. 82.

[38] Citado, entre otros, por Y.-M. CONGAR, *ibid.*, p. 82. Véase también el artículo del 22 de diciembre de 1830, en LAMMENAIS, *Les meilleurs pages*, Tourcoing 1921, pp. 187-191.

La misma superación de los límites de la función papal se da en el terreno de las relaciones internas de la Iglesia. Y aquí es preciso evocar la figura de dom Guéranger, abad de Solesmes, haciendo campaña en pro de la desaparición de los ritos propios y la universalización de la liturgia romana. En todas partes debe hacerse lo que hace el papa, y así se logrará la unión en «el misterio litúrgico». Se fomenta y hasta se provoca, si es necesario,[39] la práctica del recurso a Roma por parte de los laicos y los sacerdotes descontentos de su obispo, de los obispos descontentos de sus colegas, de los religiosos descontentos de sus superiores, o de los superiores que buscan apoyo contra sus súbditos. Invocar el apoyo recibido del «jefe de la Iglesia» (o de sus congregaciones) constituye el argumento supremo. Los canonistas, por su parte, se dedican a justificar esta política arguyendo que el *deber* del «jefe de la Iglesia» es mostrarse omnipresente a su pueblo y que entre sus responsabilidades está la de reconducir la diversidad de costumbres locales y reglas particulares a una sana conformidad con los modos de ver y de actuar de la iglesia romana, señora de todas las iglesias particulares. Todo esto, lógicamente, se traduce en la catequesis.[40] Por su parte,

---

39 R. AUBERT, op. cit., p. 277.

40 Un ejemplo: este pasaje del *Cours d'instruction religieuse ou exposition complète de la doctrine catholique,* por el director de catequesis de la parroquia de Saint-Sulpice, Paris 1859, t. 2, pp. 93-94 (citado por R. AUBERT, «La géographie ecclesiologique au XIXe siècle», en *L'Ecclesiologie au XIXe siècle,* pp. 11-55, concretamente en una nota en la página 47): «Los decretos disciplinarios que los papas promulgan para la Iglesia universal no requieren menor sumisión que las definiciones dogmáticas, porque ambas cosas emanan de una misma autoridad. Si algunos de tales decretos no han sido puestos en práctica en distintas provincias o han caído en desuso, no hay que atribuirlo a un supuesto derecho de las iglesias particulares a mantenerse en su propia disciplina y a conservar sus particulares costumbres con independencia de la Santa Sede. Ninguna Iglesia, por importante que se la pueda suponer, goza de semejantes derechos, que serían incompatibles con la unidad católica; por otra parte, la jerarquía de los poderes divinamente constituidos en el cristianismo sería objeto de discusión e incluso llegaría a ser ignorada el día en que determinadas diócesis, provincias y hasta naciones pretendieran poder conservar tales costumbres o apartarse del derecho común, contrariamente a las prescripciones de la Iglesia, madre y maestra de todas las iglesias particulares. La verdadera razón, el principio que justifica la disciplina general de la Iglesia católica, no ha de buscarse en otra parte que en el asentimiento del Soberano

la prensa católica (en especial la *Civiltà cattolica* de los jesuitas y *l'Univers* de Louis Veuillot, entregados en cuerpo y alma a la causa del ultramontanismo) difunde todo lo que viene de Roma, creando la sensación de que, para ser ciertos, el pensamiento y juicio cristianos sobre los acontecimientos deben brotar «de la roca que es el jefe de la Iglesia». Y en el plano teológico, la influencia del Colegio Romano y de la teología romana [41] llegará a ser auténticamente abrumadora. En dicho Colegio se forman los profesores encargados de difundir en los seminarios (queridos por Trento) la enseñanza de quienes aconsejan al «jefe de la Iglesia» y se verán asociados a la redacción de los textos del Vaticano I. Se desconfía, pues, de los intentos de apertura de la visión cristiana al pensamiento moderno y de cualquier insistencia en la autoridad propia de las iglesias locales. Esto explica las frecuentes condenas e inclusiones en el Indice. La definición del dogma de la Inmaculada Concepción en 1854 servirá de argumento «providencial» para subrayar que no hay más que un Doctor Supremo y que los demás, por tanto, no tienen más que someterse a él.[42]

Pontífice. De donde se sigue que si el Soberano Pontífice, por motivos que sólo él puede juzgar, creyera deber suprimir determinados usos particulares que sus predecesores hubieran permitido introducir, las iglesias deberán conformarse con filial obediencia a lo que les sea prescrito. Lo que anteriormente podía ser legítimo deja de serlo cuando la autoridad suprema de Pedro exige que se abandone».

[41] Con relación a todo este problema, véase el interesante artículo de Henri de LAVALETTE, «Qu'est-ce que la théologie romaine?», en *Lumière et Vie* 26 (1977), pp. 98-106. Véase también Mons. BAUNARD, *op. cit.* II, pp. 578-601 (situación típica, tomada de la realidad).

[42] Entre las obras condenadas, R. AUBERT (*Le pontificat...*, p. 273) cita la del canónigo BERNIER, *Humble Remontrance au R. P. Dom Prosper Guéranger;* la del abbé GUETTÉE, *Histoire de l'Église de France*, publicada con la aprobación de 42 obispos; la del abbé LEQUEUX, *Traité dé droit canon;* y la del abbé BAILLY, *Théologie.* Por lo que se refiere a la vinculación entre la definición de la Inmaculada Concepción y la afirmación de la infalibilidad, citemos estas reveladoras líneas de mons. Baunard: «Esta noticia (la de la designación de mons. Pie como relator de la introducción del esquema sobre la infalibilidad) ocasionó una enorme satisfacción en Francia, sobre todo a los amigos de mons. Pie. Mons. de Ségur, que regresaba de Lourdes, le escribió al respecto unas líneas animadas de su fervorosísima devoción hacia María y la Iglesia. *Pío IX había dicho a María: 'Sois Inmaculada'; y*

¿Qué pensar cuando esos «demás» son los obispos? En su *Diario de mi viaje y estancia en Roma,* un sulpiciano lleno de agudeza, experto del obispo de Sens, refiere lo que confesaba un prelado romano: «Estoy muy contento de que los obispos vengan a Roma y vean que el Papa lo es todo y que los obispos no son nada».[43] Esto se corresponde perfectamente con la eclesiología de los ultramontanos: los obispos se hallan relegados a un rango subalterno, y todo se concentra en el «jefe de la Iglesia». A lo sumo, son órganos de transmisión de lo que la «Cabeza» piensa y decide. En Roma, sus «pretensiones» son algo irritante.

En Inglaterra, el converso Manning llega a afirmar que el papa es infalible *apart from the bishops,* lo cual significa, lisa y llanamente: «sea lo que fuere lo que piensen los obispos».[44] Y las páginas de *l'Univers* se apresuran a tener por sospechoso de galicanismo a cualquiera que se atreva a preferir la opinión de un obispo antes que la de alguien «cercano al jefe de la Iglesia».[45] En otro plano, mientras las mo-

María iba a responder al Papa: 'Sois infalible'»: op. cit. II, p. 399.

43 Puede verse este texto en G. THILS, *op. cit.,* pp. 67 y 72.

44 R. AUBERT, *Le pontificat...,* p. 320. No hemos podido verificar la cita; pero el estudio de algunos textos de Manning nos convence de que es justamente éste el sentido de su *apart from the bishops.* Véase la nota siguiente.

45 En septiembre de 1869, la aparición del libro de Mons. MARET, *Du Concile géneral et de la Paix religieuse,* hizo que crecieran aún más las sospechas. Dom GUÉRANGER respondió en su *Monarchie pontificale.* Un punto a destacar es que los ultramontanos emplean la expresión «infalibilidad separada» (cf. Mons. BAUNARD, *op. cit.* II, pp. 352, 353; cf. también *supra,* nota 44) para oponerse a la vinculación al asentimiento de los obispos, afirmada, entre otros, por Mons. Maret. Citemos, por si fuera poco, la siguiente página de Baunard acerca de la «profesión de fe» del cardenal Pie: «Alzándose contra la pretendida necesidad de subordinar las decisiones doctrinales de los papas al asentimiento, al menos implícito, del Episcopado, él hizo por su propia cuenta esta hermosa profesión de fe: '¡No, jamás haré a la promesa de Jesucristo, ni a la asistencia del Espíritu, ni a mi razón, ni a mi sentido común, el ultraje de creer que cuando vuestros labios, oh Pedro, pronuncian un oráculo doctrinal, va a ser de mi silencio y del silencio de mis hermanos de donde dicho oráculo va a recibir un valor de infalibilidad que no hubiera obtenido de la promesa y la asistencia divinas!' Sin embargo, a la vez que profesaba de este modo la doctrina de la infalibilidad separada...»: *op. cit.,* p. 353. Este texto nos parece un perfecto testimonio del contexto en el que se producirá la definición de 1870 (la fecha del texto de Baunard es 29 de septiembre de 1869): todas las palabras apuntan a ello.

narquías católicas van desapareciendo, es fácil mostrar, y no sin exactitud, que los episcopados nacionales no tienen, frente a los gobiernos, las mismas bazas que Roma para defender determinados intereses; que las pequeñas cristiandades que nacen en las misiones no pueden hacer otra cosa que mirar a Roma para tomar conciencia de su pertenencia a la *catholica;* y que la Iglesia acabará desintegrándose si se la priva de una autoridad sólida y fuerte.[46] El «jefe de la Iglesia» es presentado, pues, como la respuesta providencial de Dios a las necesidades de su Iglesia. Pero con ello los obispos ven su función devaluada y puesta entre paréntesis. La Iglesia se convierte en una especie de «sociedad de fieles gobernados por el papa». El agudo M. Icard observa: «Creen que glorifican y exaltan al jefe de la Iglesia separándolo del resto de los pastores».[47] En realidad, este «jefe de la Iglesia» es «algo más que un papa».

Pero cuando estas obsesiones del pensamiento ultramontano y la seducción que ejerce el papa Mastai se encuentran, entonces es cuando la situación manifiesta a un tiempo su exceso y su peligro, pues lo que quedaba limitado a las esferas más intelectuales comienza a extenderse al alma popular, y ya hemos visto cómo esta huella apenas podrá borrarse. Se crea una devoción al papa de la que C. Butler no dudará en afirmar, tras citar algunos ejemplos,[48] que roza muchas veces la blasfemia *(sometimes bordering... on blasphemy)*, mientras que Manning no ve en ello nada censurable, *l'Univers* manifiesta su entusiasmo y la *Civiltà Cattolica* le hace coro. Júzguese, si no, lo que escribe esta última revista: «Cuando el papa medita, es Dios quien piensa en él».[49] Butler cita himnos litúrgicos en los que *Deus* es sustituido por *Pius*.[50]

46 Esto lo subraya perfectamente Cl. GEREST, *art. cit.*, pp. 73-74.
47 R. AUBERT, *Le pontificat...*, p. 301.
48 C. BUTLER, *op. cit.* I, pp. 76-77 (reproducido casi literalmente por R. Aubert, sin la correspondiente cita, pp. 302-303): «*Rerum PIUS tenax vigor, Immortus in te permanens...*»; «*Pontifex sanctus, innocens, impollutus, segregatus a peccatoribus et excelsior coelis factus*»; y el siguiente himno al Pontífice-Rey: «*Pater pauperum, dator munerum, lumen cordium, emitte coelitus lucis tuae radium*».
49 Frecuentemente citado. Por ejemplo, R. AUBERT, *Le pontificat...*, pp. 302-303. No hemos podido verificarlo.
50 Véase la nota 48.

Y empieza a propagarse (unida a la devoción mariana) la famosa doctrina de las tres blancuras portadoras de Cristo: María, la sagrada Forma y el papa, que hemos encontrado en algunos discursos episcopales. En 1862, monseñor Pie,

> ...encontrándose en casa del conde Lafond, en el castillo de Nozet en Nièvre, donde consagró un altar, hablaba así del papa y de Roma a este generoso amigo de ambos: «Aparte de la presencia real de Jesucristo en el sacramento de la Eucaristía, nada nos hace sentir y tocar más de cerca la persona del Salvador que la visión de su Vicario en la tierra. En cuanto a mí, jamás he subido las gradas que conducen a la estancia donde tiene su trono sin jadear de esa emoción, mezclada de temor, respeto y amor, que se experimenta al acercarse al Tabernáculo».[51]

Evidentemente, por parte de los oponentes no se ha dejado de evocar ciertos paréntesis históricos que demuestran cómo esta blancura del papa no tiene nada de inmaculada. Vienen a la memoria los nombres de Sixto IV y sus sobrinos, de Alejandro VI y sus hijos. ¿Y cómo hablar sin hacer ninguna matización de un «vice-Dios de la humanidad»[52] cuando uno se acuerda de Julio II, a quien Guillaume Budé llamaba «el sangriento jefe de los gladiadores», en tanto que Duplessis-Mornay se escandalizaba al verle «abandonar la cátedra de san Pedro para dormir en las atalayas, y Dios sabe el espectáculo que suponía ver el revoloteo de mitras, cruces y báculos por los campos»[53]? ¿Habría, acaso, cambiado de na-

---

[51] Mons. BAUNARD, *op. cit.* II, p. 182. Esto fue pronunciado antes del Concilio. Y.-M. CONGAR, «Le développement historique de l'autorité dans l'Église», en *Problèmes de l'autorité* (col. «Unam Sanctam», 38), 1962, pp. 145-181 (174), afirma: «más de uno ha hablado de una presencia real de Cristo bajo las especies pontificias». Rara vez habremos encontrado una identificación tan abrupta, aunque sí abundan formas bastante parecidas. Así, por ejemplo, en 1872 dirá el cardenal Pie: «Pedro es aquí abajo el vicario y la prolongación de la persona de Cristo» (Mons. BAUNARD, *op. cit.* II, p. 471). Pero el P. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint* I, Paris 1979, pp. 218-226 (219-223), reúne una documentación que muestra los excesos a que puede conducir esta visión acrítica del papado.

[52] La expresión es de E. Lafond, amigo de Louis Veuillot, y es citada por R. AUBERT, *Le pontificat...*, p. 320. Otros hablan de «vicario de Dios», como es el caso del abbé BESSON, *Panégyriques et Oraisons funèbres* I, Paris 1870, p. 314.

[53] Cf. Henry MARC-BONNET, *Les papes de la Renaissance*, Paris 1969, p. 75.

turaleza el papado y habría dejado de ser ejercido por hombres marcados también ellos por la debilidad? Sería necesario, en fin, suscitar el problema del «papa hereje» que la Tradición se ha planteado.[54] El ultramontanismo silencia la condena de la memoria del papa Honorio, en el año 681, por el tercer concilio de Constantinopla y confirmada por León II. Y el decreto de Graciano (D. 40, c. 6) admite que el papa puede ser juzgado si llega a «desviarse en la fe». No se puede decir, pues, sin matizarlo suficientemente, lo que dijo Lamennais a Lacordaire y Montalembert al recibir en Munich la encíclica *Mirari vos* (de 1832): «Dios ha hablado y no queda sino decir: *Fiat voluntas tua*»[55]; ni se puede escribir, como hizo Du Lac, amigo de Veuillot, que incluso en cuestiones en las que religión y política se entremezclan «hay que seguir la norma trazada por el representante de Jesucristo en la tierra, ...el Soberano Pontífice».[56] Pero la mística ultramontana rechaza estas matizaciones, obstinándose en no comprender que toda exaltación «apasionada» del papa que se apoye en la polémica, utilice expresiones acríticas y le asimile prácticamente a un personaje de la esfera divina —«él es Pedro y tiene al Verbo»[57]— corre el peligro (como tan agudamente ha subrayado C. Butler) de comprometer la causa del mismo Dios. Quien se atreve a plantear cualquier objeción de importancia es tenido por un depravado.[58]

En este contexto ultramontano, «reinando» Pío IX en la Iglesia (en el momento en que el poder político de los Estados Pontificios se viene abajo), se promulga, el 18 de julio

---

54 Cf. J. Lecler, *Le pape ou le Concile?*, Lyon 1974, pp. 40-46.
55 Citado en Eugène Veuillot, *Louis Veuillot*, Paris s/f. (6.ª ed.), p. 360.
56 *Ibid.*, p. 319.
57 Jean Carrère, *Le pape*, Paris 1924, p. 99.
58 Así es como, mucho antes del Concilio, se afirma del ilustre Doellinger que sus *Considérations* son cismáticas (cf. Mons. Baunard, *op. cit.* II, p. 352), se describe al P. Gratry como «un espíritu más elevado que sólido, y una conciencia honesta pero engañada» (*ibid.*, p. 385), y se clasifica a Montalembert, por haberse atrevido a llamar a Pío IX «el ídolo del Vaticano», como víctima de un «momento de enajenación y profundo sufrimiento» (*ibid.*, pp. 385-386). Y se detecta un enorme desprecio en la calificación de «erudito extraviado» (que «se precipitaba por derroteros de error y perdición») utilizada después del Concilio para hablar de Doellinger (*ibid.*, p. 385).

de 1870, la Constitución *Pastor aeternus* del Primer Concilio Vaticano. En 1867, el obispo de Grenoble había hecho notar: «El gran pensamiento que anima el pontificado de Pío IX es aprovechar el apoyo tan extraordinario que le proporcionan los acontecimientos de la actual situación europea para destruir los últimos restos del galicanismo».[59]

Los comentarios de los grandes portavoces de la mayoría conciliar demuestran cómo era ésta ciertamente la intención predominante. Como proclamará lleno de entusiasmo monseñor Pie: «de ahora en adelante, es de fe que no hay en la Iglesia más que un poder soberano, y que esta soberanía reside íntegramente en el vicario de Jesucristo».[60] Y el relator del esquema sobre la infalibilidad declarará que, si se rechazó el *modus* de monseñor Dupanloup, que pedía se hiciera constar, como condición para la infalibilidad, que el papa debía apoyarse en los testimonios de las iglesias *(innixus testimoniis ecclesiarum),* fue por temor de que dicho *modus* contuviera en germen la substancia del galicanismo. Por eso «la mayoría acentuó el sentido de las frases controvertidas; y, frente a las amenazas de dentro y de fuera, la Iglesia afirmó, a pesar de todo, su constitución».[61] El Concilio convoca-

---

59 G. THILS, *op. cit.*, p. 67. Acerca del contexto del Vaticano I, véase, sobre todo, F. J. CWIEKOWSKI, *The English Bishops and the First Vatican Council* (col. «Bibliothèque de la revue d'histoire ecclesiastique»), Louvain 1971; J.-R. PALANQUE, *Catholiques libéraux et Gallicans en France face au Concile du Vatican* (Publications de la Faculté d'Aix-en-Provence), Aix-en-Provence 1962; Louis VEUILLOT, *Oeuvres complètes,* série II, vol. 10, Paris 1932. Pueden verse en *Divinitas* 6 (1962) los «Vota» de los consultores del Vaticano I, que son explicadas por R. DERRE, *Lamennais et ses amis: le mouvement des idées à l'époque romantique,* Paris 1962; C. BUTLER, *The Vatican Council 1869-1870, based on bishop Ullathorne's letters,* London 1962 (1.ª ed.: London 1930); U. BETTI, *La Constituzione dommatica Pastor Aeternus,* Roma 1961; F. MOURRET, *Le Concile du Vatican,* Paris 1919 (un libro realmente precioso); H. RONDET, *Vatican* I, Paris 1962 (libro fácil e interesante).

60 Mons. BAUNARD, *op. cit.* II, p. 411. Sobre la visión de mons. Pie respecto del galicanismo como enemigo a derrotar, cf. *ibid.*, pp. 386-387: «'Un veneno se había introducido insensiblemente en las venas de la sociedad cristiana. Veneno que, sin poder verlo, iba a infectar todo el cuerpo; pero llegó el Concilio, el cual, tras expulsar a dicho virus, provoca y da comienzo a la curación de la enfermedad, de la que él es el remedio'. Así habla mons. Pie del galicanismo renaciente».

61 *Ibid.*, p. 411.

do debía ser el Concilio «del poder papal», tanto en el plano de la obediencia disciplinar como en el de la interpretación de la doctrina; y este «poder papal» se concebía como absoluto en los ambientes que tenían la mirada puesta en Roma. Lamennais, antes de cambiar de actitud en 1830, había dicho en su célebre artículo de *l'Avenir,* dirigiéndose al papa todavía no elegido: «Nuestra fe te saluda de antemano; por adelantado, ponemos a tus pies el homenaje de nuestra sumisión sin límites y de un amor indefectible».[62] Y monseñor Pie, con ocasión de la elección de León XIII, escribirá a su pueblo: «*Habemus Papam*... un Papa, es decir un padre; un Papa, es decir, un doctor infalible; y si se presentan necesidades o se propalan equívocos ante los que parezca no bastar con las definiciones ya adquiridas y la enseñanza ordinaria del magisterio, el Papa, que es la norma viviente de la fe, hablará desde lo alto de su Cátedra, y la causa quedará cerrada; la docilidad de nuestro espíritu debe igualar a la filial ternura de nuestro corazón».[63] Estas dos citas creemos que traducen perfectamente el espíritu que impregna al Concilio.

«Pastor aeternus»: un delicado texto interpretado desde una mentalidad ultramontana

No vamos a describir ahora la apasionante historia de la constitución *Pastor aeternus.* Gracias a la «minoría» —que desempeñó un papel de extraordinaria importancia—, los primeros proyectos, preparados sobre todo por los jesuitas ultramontanos del Colegio Romano, fueron purificados de sus excesos. La mayoría fue obligada a matizar, y algunas precisiones, formuladas especialmente por monseñor Zinelli en nombre de la Comisión de la fe, permiten una interpretación de la doctrina más flexible que cuanto podían esperar un Manning, un monseñor Pie y, sobre todo, Pío IX. Hubo que hacer a la minoría ciertas concesiones, aunque sin permitir «la más mínima debilidad» en cuanto a la opción de fondo. Si se la examina sopesando todas sus palabras a la luz de las

62 LAMENNAIS, *Les meilleurs pages,* Tourcoing 1921, p. 188.
63 Mons. BAUNARD, *op. cit.,* II, pp. 656-657.

discusiones,[64] la Constitución aparece como la carta magna de un firme ultramontanismo, si bien más moderado de lo que se esperaba y que, gracias a algunos de sus silencios, algunas de sus imprecisiones y algunas de sus concesiones, no deja de tener una cierta apertura.

Volveremos sobre el texto; pero antes nos limitaremos a señalar tres puntos muy importantes. La Constitución contempla el ministerio de aquel a quien denomina «pontífice romano» como un servicio a la Unidad de todo el pueblo de Dios (DS 3050) e intenta comprenderlo a la luz de «la antigua y constante fe de la Iglesia universal» (DS 3052) expresada en el testimonio «de las actas de los concilios ecuménicos y de los santos cánones» (DS 3059), vivida en «el uso perenne de las iglesias», traducida en las declaraciones de los concilios ecuménicos, «en especial aquellos en los que Oriente se encontraba con Occidente en la unión de la fe y de la caridad» (DS 3065). Se trata, pues, del poder *(potestas),* pero en relación con un ministerio, una función *(munus)* que tiene por objeto «que el episcopado sea uno e indiviso y que, gracias a la estrecha y mutua unión de los sacerdotes, la multitud entera de los creyentes se mantenga en la unidad de fe y de comunión» (DS 3050). La Constitución habla además de la *iglesia* romana y de su primado como de aquello que contiene y explica el primado del *pontífice* romano: «Hacia la *iglesia romana,* en virtud de su origen superior, es hacia donde siempre han tenido que volverse todas las iglesias, es decir, los fieles de todas partes, a fin de que todos sean uno en esta *Santa Sede,* de la que se derivan para todos los derechos de la venerable comunión»; «*La iglesia romana* posee sobre todas las demás, por designio del Señor, un primado de poder ordinario, y este poder de jurisdicción del *pontífice* romano, verdaderamente episcopal, es inmediato» (DS 3057, 3060). Es asombroso que no se hayan estudiado las implicaciones de este paso de la *iglesia* romana al *pontífice* romano. Finalmente, la infalibilidad de la que goza el pontífice romano, en determinadas circunstancias y

---

64 Cf. J.-M.-R. TILLARD, «L'horizon de la *primauté* de l'évêque de Rome», en *POC* 25 (1975), pp. 217-244; «La primauté romaine: jamais pour éroder les structures des églises locales», en *Irénikon* 50 (1977), pp. 291-325.

bajo determinadas condiciones, es aquella de la que Cristo ha provisto a su Iglesia (cf. DS 3974).

Esta nota de moderación —que nos parece cada vez más evidente a medida que avanzamos en nuestro estudio de los debates del Vaticano I— va acompañada, sin embargo, de graves limitaciones cargadas de consecuencias, la más grave de las cuales —y debemos añadir que la más explícitamente deseada por los miembros de la mayoría— es la falta de precisión acerca de los derechos del episcopado frente a los que se afirma que posee el Pontífice romano. La afirmación de monseñor Pie, citada anteriormente, de que «no hay más que un único poder soberano en la Iglesia y... esta soberanía reside íntegramente en el vicario de Jesucristo» es prácticamente sinónima de la afirmación de que no hay en la Iglesia de Dios más que un único jefe, y que éste detenta por sí solo todo el poder. Nada impide al católico, cuando lee la Constitución sin poder ayudarse del texto de los debates para entender determinadas expresiones, pensar que el *apart from the bishops* de Manning, aplicado tanto al conjunto de la jurisdicción del pontífice romano como a su poder doctrinal, es una expresión adecuada del poder pontificio.

Con todo, un precioso párrafo —a pesar de su abstracción— nos permite al menos volver a plantear el problema: «Este poder del Soberano Pontífice no constituye en absoluto ningún obstáculo para el poder jurisdiccional episcopal, ordinario e inmediato, por el que los obispos, establecidos por el Espíritu Santo (Hech 20, 28) como sucesores de los Apóstoles, apacientan y gobiernan cada uno, como verdaderos pastores, el rebaño que se les ha confiado. Por el contrario, este poder es afirmado, consolidado y defendido por el pastor supremo y universal, como lo dice san Gregorio Magno: 'Mi honor es el honor de la Iglesia universal, mi honor es la sólida fuerza de mis hermanos; cuando a cada uno se le rinde el honor que se le debe, entonces se me honra a mí'» (DS 3061). Sería bueno saber de qué manera se consigue que el poder del pontífice romano no ahogue, sino que, por el contrario, promueva el de los demás obispos.

Tanto más cuanto que nada se dice tampoco de los límites concretos del poder *(potestas)* y de la jurisdicción del «jefe de la Iglesia» frente al episcopado, que es la otra cara

del mismo problema. Una vez más, no se trata de un olvido, sino de la voluntad expresa de la Comisión de la fe, que temía (y Pío IX con ella) todo cuanto pudiera dar pie a que los obispos ganasen terreno sobre el poder del «jefe de la Iglesia». Por eso se mostró igualmente intransigente en el momento en que se abordó el problema de los criterios de delimitación del ejercicio del primado. Con todo, una vez más es necesario destacar dos puntos de apertura. El primero es la afirmación, frecuente en las discusiones, de que la función del papa y el poder que le es necesario son *ad aedificationem Ecclesiae non ad destructionem,*[65] (para la edificación de la Iglesia, no para su destrucción) y, por tanto, que todo cuanto vaya en contra de la edificación de la Iglesia tal como Cristo la ha querido y según los medios recomendados por la Tradición viva, es contrario a la verdad de la función y, consiguientemente, el poder que en ello se emplee es abusivo. El otro punto de apertura es, una vez más, una observación hecha por monseñor Zinelli: «A Pedro y a sus sucesores en la Iglesia se les ha dado una autoridad plena y suprema; plena en el sentido de que no puede ser limitada por ningún poder humano superior, sino únicamente por el derecho natural y divino».[66] Se admite el principio de la limitación de la autoridad plena del pontífice romano por los dos derechos que son fundamentales para el Vaticano I —recuérdense los debates en torno a la constitución *Dei Filius*—: el derecho natural y el derecho divino. Nos gustaría saber, de nuevo, cuáles son concretamente los ámbitos en los que estas limitaciones tienen cabida. Pero el Concilio se niega a detenerse en este punto.

Estamos convencidos de que la constitución *Pastor aeternus,* a pesar de prestarse a una interpretación moderada (siempre que se recurra a las matizaciones de los debates, que le dan su impronta, aunque apenas incluya explícitamente ninguna de ellas) fue «recibida» y comentada, desde el día siguiente a la clausura del Concilio, con un espíritu ultramontano triunfante que reinyectaba en ella sus propias exageracio-

---

65 Así, por ejemplo, MANSI 52, 1140. Acerca de la fórmula, véase J.-M.-R. TILLARD, «L'horizon...», p. 221.
66 MANSI 52, 1180-1109 A.

nes.[67] En lo sucesivo, toda doctrina que no honre, absolutizándolo, el poder supremo del «jefe de la Iglesia» será considerada errónea, y a los ojos de la opinión católica media significará una «desviación» respecto del Concilio.

Esta exégesis maximalista de la *Pastor aeternus,* por lo demás, será mantenida y vehiculada por la «teología romana», que acabará imponiéndose y dominando. Es verdad que el pensamiento de sus representantes no es más que «una manera determinada de comprender el Vaticano I»,[68] pero será presentada y aceptada como «el pensamiento de la Iglesia». Los sacerdotes serán formados en su escuela, educados por profesores generalmente graduados en Roma. Ella será el molde en el que, hasta el Vaticano II, se formará la «conciencia católica», para la cual, alimentada por una doctrina en la que se habrá suprimido toda matización, la Iglesia tendrá un «jefe», pero éste será imaginado con unas características que harán de él «algo más que un papa». Dichas características no serán tan sólo las de una época (lo cual es inevitable), sino las de toda una tendencia. Y no es difícil dar algunas pruebas de esta afirmación.

Nada más típico (e importante) para captar al natural el pensamiento de una época de la Iglesia que examinar su enseñanza catequética. De entre un amplio elenco, citaremos los siguientes ejemplos, que no requieren comentarios:

> P.—¿Cuál es la constitución primitiva y actual de la Iglesia?
>
> R.—Al principio, los Apóstoles eran iguales entre sí y sólo tenían un jefe, Jesucristo. Pero, antes de dejar este mundo, el Salvador quiso procurarse un vicario o sustituto suyo. Para ello escogió a Simón-Pedro, afirmó que quería hacer de él el fundamento de su Iglesia, le

---

67 Así puede verse en lo que le escribe mons. de Ségur a mons. Pie: «Deseo ardientemente, desde la distancia, unir mi humilde *Vivat* a todos esos gritos de alegría, de agradecimiento, de amor y de admiración que brotan de todos los corazones. ¡Qué maravilla de grandeza y de doctrina esta Constitución conciliar sobre el papado! ¡No recuerdo haber leído nada tan grandioso, tan profundo y tan católico en los anales de la Iglesia! ...Quisiera presentar mis mayores respetos a vuestra Señora Madre, que debe de estar tan orgullosa de vos como si ella misma fuera la definición en persona, e incluso la mismísima Infalibilidad» (Mons. BAUNARD, *op. cit.*, p. 518).

68 Henri de LAVALETTE, *art. cit.*, p. 102.

prometió las llaves del reino de los cielos y le encargó apacentar y gobernar todo el rebaño, pastores y fieles. Esta medida completó la constitución de la Iglesia.

En ella podemos ver una jerarquía establecida de la siguiente manera: en la cúspide, Pedro, que es el jefe supremo; debajo de él, los Apóstoles, que administran y gobiernan ayudados por auxiliares escogidos entre los primeros discípulos; y por último, la multitud de los fieles, que escucha y obedece.

Actualmente, la constitución jerárquica es exactamente la misma. Tenemos en la cúspide a nuestro santo padre el Papa, vicario de Jesucristo, sucesor de san Pedro, jefe visible de toda la Iglesia, Padre y doctor de todos los cristianos.

Debajo, los Obispos, sucesores de los Apóstoles, encargados del gobierno espiritual de las diócesis, bajo la autoridad de nuestro santo padre el Papa. Son ayudados por los Párrocos y los Sacerdotes, que son cooperadores de los Obispos y trabajan, bajo su autoridad, para la salvación de las almas: unos, como párrocos, al frente de las parroquias; otros, como vicarios, capellanes, etc., son sus auxiliares.

Finalmente, los simples fieles forman, como antaño, la masa del rebaño confiado a la solicitud de los pastores.[69]

Las siguientes afirmaciones se hacen eco de esta imagen del papa como «sustituto» de Cristo, lo que justifica el puesto supremo que se le reconoce:

El Papa es el vicario de Jesucristo. Tiene la misma misión que Jesucristo, el mismo poder, el mismo destino: instruir, santificar, hacer el bien..., sufrir.[70]

P.—¿Quién es el sucesor de san Pedro?
R.—Nuestro Santo Padre el Papa es el sucesor de san Pedro. Ocupa el puesto de Jesucristo en la tierra.[71]

P.—¿Quién es el jefe visible de la Iglesia?
R.—Es nuestro Santo Padre el *Papa*, el obispo de Roma, que es el *vicario de Jesucristo* y el *jefe visible* de la Iglesia. La palabra «Papa» viene de una palabra griega que significa «Padre».

El *Vicario* de Jesucristo significa el representante de Jesucristo, aquel que *ocupa en la tierra el puesto* de

---

69 Mons. CAULY, *Cours d'instruction religieuse à l'usage des catéchismes de persévérance, des maisons d'éducation et des personnes du monde*, Paris 1900, pp. 82-83.

70 Abbé OLLAGNIER, *Catéchisme. Livre du Maître*, Paris 1924, p. 139.

71 *La Foi catholique*, Paris 1941, L. III, p. 81.

Jesucristo. El Papa es el jefe *visible*, es decir, el jefe a quien se puede ver.[72]

Papa: sucesor de Dios, pastor de todos los fieles y enviado para velar por el bien común de la Iglesia universal y el bien de cada una de las Iglesias.[73]

P.—¿Qué es un obispo?
R.—Un obispo es un sacerdote especialmente consagrado para ocupar entre nosotros el puesto de Nuestro Santo Padre el Papa.
P.—¿Quién es Nuestro Santo Padre el Papa?
R.—Nuestro Santo Padre el Papa es el jefe visible de todos los que están bautizados (...)
P.—¿Quién ha dado al Papa y a los obispos el poder de confirmar?
R.—Nuestro Señor Jesucristo, mientras estaba en la tierra, dio al Papa y a los obispos el poder de confirmar.[74]

Citemos, por último, esta auténtica «perla», en la que triunfa de veras la imagen del Pontífice-Rey:

El papa expresa su soberanía mediante la corte que tiene a su alrededor. En la corte papal existe la misma organización y los mismos usos que en las cortes de los soberanos seculares. Para custodiar su residencia el papa tiene cerca de seiscientos soldados... El papa, como soberano, acuña moneda, concede condecoraciones, tiene una bandera amarilla y blanca, embajadores (legados, nuncios apostólicos) en cada nación, etc. Quienes se extrañan de este aparato y apelan a que Jesucristo no se rodeó de una corte parecida, olvidan de que el papa no representa a Jesucristo perseguido por sus enemigos y vergonzosamente humillado en la cruz, sino al divino Salvador *gloriosamente elevado* al cielo. El papa, además, por su posición, ha de tratar frecuentemente con los soberanos y sus embajadores: debe tener en cuenta sus usos si no quiere ponerse a sí mismo y su ministerio en un compromiso.[75]

Podríamos añadir a estos textos, que van de 1900 a 1980, una lista interminable. Podríamos igualmente citar algunos ex-

---

[72] Éd. LASFARGUES, *Explication littérale et sommaire du Catéchisme*, Québec 1946, pp. 66-67.

[73] Commission Scolaire Régionale de l'Outauoiais, 49, éd. mai 1980.

[74] Victor GERMAIN, docteur en théologie, *Catéchisme*, Québec 1941, pp. 130-132.

[75] F. SPIRAGO, *Catéchisme catholique populaire*. Paris 1903, pp. 605-606 (reeditado en 1950, con ocasión de la proclamación del dogma de la Asunción).

tractos de «sermones». No haríamos sino repetir los mismos temas. El ultramontanismo salió victorioso tanto en su exaltación del papa como en su visión de los obispos (consagrados «para ocupar entre nosotros el puesto de Nuestro Santo Padre el Papa»). El Vaticano I, a pesar de sus matizaciones, prácticamente lo consagró.

No es exagerado añadir que la visión ultramontana del papado llegó a convertirse en la visión de un cierto catolicismo ilustrado. Veamos algunas muestras de ello. En 1920, monseñor Alfred Baudrillart, de la Academia francesa y rector del Instituto católico de París, presenta a Benedicto XV como el «representante de Dios en la tierra».[76] En 1956, un excelente canonista, exponente de la investigación eclesiológica que tenía lugar en aquellos años anteriores al Concilio Vaticano II, escribe todavía:

> No debemos maravillarnos, decíamos hace bien poco, de ver cómo poco a poco, lo que los obispos fueron en otro tiempo en sus diócesis habrá de serlo ahora el papa, que tomará esta misión en sus propias manos, pues no sería bueno para la Iglesia ni para el mundo que en todos los obispados y en cada uno de ellos se dieran posturas diferentes y a veces contradictorias. Si la Iglesia quiere seguir siendo una en un mundo que está unificándose, es menester que hable el papado, que lo haga a menudo y que lo dirija todo. He aquí por qué este siglo XX es una nueva aurora en la Iglesia, una aurora de un mundo universal, de una sociedad internacional; y al igual que los Estados acabarán desapareciendo, también los obispados perderán su soberanía, dejando a Pedro y a sus sucesores la dirección general de todo el movimiento católico, de toda la acción católica, de todo el apostolado.[77]

Cuando Juan XXIII anunció la apertura del Vaticano II, el corresponsal del periódico *la Croix* en Roma transcribió de este modo la pregunta que espontáneamente se hacían los periodistas católicos:

---

[76] Mons. Alfred BAUDRILLART, *Benoît XV*, Paris 1926, p. 69.

[77] *Irénikon* 29 (1956), pp. 128-129, nota 2, reproduce este texto de J. BEYER, «el Soberano Pontífice, centro vital y unidad de la Iglesia», en *Ut Regnet..., Vivre avec l'Église,* texto de las conferencias pronunciadas en el congreso de los dirigentes de la cruzada eucarística, en Nivelles, en agosto de 1955. N.º especial del boletín mensual de los dirigentes de la cruzada, año XXIV, n. 2, p. 38, nov. 1955. No nos ha sido posible consultar el boletín como tal.

> ¿Es necesario un nuevo Concilio ecuménico después de la proclamación del dogma de la infalibilidad del Papa? Otros periodistas han tenido la misma reacción. Y he leído que incluso hay teólogos que creían que la era de los Concilios ecuménicos ya había pasado. Lo que el Jefe de la Iglesia puede hacer por sí solo, ¿para qué convocar en Roma a dos mil cardenales, patriarcas, arzobispos, obispos y superiores de Ordenes religiosas para que lo hagan? ¿Por qué, si se me permite expresar sin rodeos lo que pienso, por qué este zafarrancho general, esta pérdida de tiempo, y hasta diría que este despilfarro de energías, estos gastos inútiles?[78]

Y en una nota añadida a un estudio sobre el episcopado, publicada tras la apertura del Concilio (en 1964), pero escrita sin duda algunos meses antes, el mismísimo Karl Rahner todavía se hará eco de una visión maximalista del papado.[79]

Otro signo de esta inflación ultramontana —siempre a pesar del tono infinitamente más prudente y sobrio de la *Pastor aeternus*— es una cierta concepción del magisterio ordinario del pontífice romano que se traduce en una canonización implícita de *todo* juicio dogmático, teológico o espiritual «que venga de Roma». Hasta la difusión del Vaticano II, en muchas facultades de teología y seminarios el punto de partida de la reflexión lo constituye la «enseñanza del magisterio» iluminado por la Escritura, la Tradición y la razón. Todo pensamiento que no se encuentre en la misma longitud de onda que el «centro de la cristiandad» será sistemáticamente ignorado y hasta tenido por sospechoso. La luz teológica sólo puede provenir «de arriba». Más aún: a pesar de que la *Pastor aeternus* precisió las circunstancias y condiciones en las que un «juicio» del papa puede ser considerado infalible, a la doctrina de las encíclicas papales (que empiezan a multiplicarse, sobre todo a partir del pontificado de Gregorio XVI, muerto en 1846) se le atribuye ahora una importancia frecuentemente muy parecida a la que únicamente es propia de documentos que poseen la garantía del Espíritu.

Por otra parte, el carisma del teólogo sólo puede desarrollarse por delegación *del* magisterio (la *missio canonica*),

---

78 Citado por G. THILS, *op. cit.*, p. 157.

79 Cf. «Über das Episkopat», en *Das Ant der Einheit*, Stuttgart 1964, pp. 245-311 (291-292).

y su principal función consiste sobre todo en justificar y apoyar las afirmaciones de dicho magisterio. Desde el momento en que Roma se pronuncia sobre una cuestión, aunque sea de un modo no solemne, toda discusión debe darse por concluida. En 1950, en la encíclica *Humani generis,* el propio Pío XII escribe: «Si los Sumos Pontífices, en sus constituciones, de propósito pronuncian una sentencia en materia hasta aquí disputada, es evidente que, según la intención y voluntad de los mismos Pontífices, esa cuestión ya no se puede tener como de libre discusión entre los teólogos». Pues «tampoco ha de pensarse que *no exige de suyo* asentimiento lo que *en las Encíclicas* se expone, por el hecho de que en ellas no ejercen los Pontífices la suprema potestad de su magisterio» (DS 3884-3886). Para la mentalidad de muchos cristianos, una encíclica papal tiene, por definición, más peso que las declaraciones de la conferencia episcopal. Toda la verdad sólo puede buscarse *«arriba»*. En la Iglesia de Dios no existe más que un único doctor, del cual «hay que» fiarse, incluso cuando se expresa de modo familiar ante los peregrinos.[80] Pero ¿no se hace de este doctor «algo más que un papa»?

En lo que toca a los obispos, éstos, según la mentalidad del católico medio, son —como lo muestran perfectamente los testimonios que hemos aducido— bastante accesorios, salvo, quizá, cuando se halla de por medio la púrpura cardenalicia, que hace que alcance a su persona algo de la «autoridad romana». El clero de Poitiers le declaraba a monseñor Pie cuando le hicieron cardenal: «El papa Pablo II afirmó que, para sus asuntos ordinarios, el Soberano Pontífice puede, en rigor, contentarse con una inteligencia humana; que para elegir obispos necesita una inteligencia angélica; pero para elegir cardenales necesita nada menos que la inteligencia di-

---

80 Sobre el «magisterio ordinario» puede leerse A. VACANT, *Le magistère ordinaire de l'église et ses organes,* Paris 1899; M.ª CAUDRON, «Magistère ordinaire et Infaillibilité pontificale d'après la constitution *Dei Filius*», en *ETL* 36 (1960), pp. 393-431; P. NAU, «Le magistère pontifical ordinaire au premier Concil du Vatican», en *RT* 62 (1962), pp. 341-397; A. L. DESCAMPS, «Théologie et Magistère», en *ETL* 52 (1976), pp. 82-133; Y.-M. CONGAR, «Pour une histoire sémantique du terme *magisterium*», en *RSPT* 60 (1976), pp. 85-98; «Bref Historique des formes du *magistère* et de ses relations avec les docteurs», en *RSPT* 60 (1976), pp. 99-112.

vina».[81] El Vaticano I jamás habría escrito semejante frase, la cual, sin embargo, traduce un sentimiento bastante extendido. Pero los cardenales (muchos de los cuales son auténticos obispos residenciales) no son los únicos que, para la conciencia católica, aventajan en prestigio a los obispos locales. En muchas regiones, el nuncio apostólico —simple obispo titular, sin sede real— ha ejercido, en cuanto «representante del Santo Padre», una influencia que pasa por encima del episcopado local. ¡Cuántos informes, cuántas quejas de comunidades religiosas contra su obispo, cuántas denuncias por parte de sacerdotes celosos, pero muchas veces mal informados, no habrán tomado el camino de su valija diplomática y recibido «de arriba» la respuesta esperada...!

La «recepción» de la *Pastor aeternus* parece representar un caso típico de la influencia que el medio y el contexto ejercen en la manera como se transmite un documento oficial largamente sopesado. En el texto conciliar se proyectó el modo de pensar de una *teología,* y en la conciencia católica esta teología se fundió en un solo cuerpo con la *doctrina* definida.

Vaticano II: una relectura en un contexto nuevo; frágiles resultados

En el momento de iniciarse el Concilio Vaticano II, en 1962, la teología no romana, por lo general muy atenta a las tradiciones de las demás iglesias, y especialmente del Oriente ortodoxo,[82] nutrida en la renovación patrística y litúrgica, tomó conciencia del profundo desequilibrio de la eclesiología aún reinante y a la que el pontificado de Pío XII (1938-1958) había dado un nuevo esplendor. Volvió a estudiarse la teología del episcopado, y el anuncio mismo de un concilio que había de abrirse a las demás tradiciones dio lugar a importantes estudios sobre la conciliaridad y la relación que

81 Mons. BAUNARD, *op. cit.* II, pp. 675-676.

82 En el contexto francófono, pensemos en el papel desempeñado por el centro y la revista *Istina,* de los dominicos franceses, así como por el prior benedictino de Amay-sur-Meuse (más tarde Chevetogne) y su revista *Irénikon.*

debe existir entre el papa y los demás obispos. En un contexto que ya no es en absoltuo el del galicanismo (el Vaticano I había ganado...), pero que se va transformando cada vez más, a menudo sin sospecharlo, en un contexto ecuménico, la centralización romana y la «visión» en que se apoya ocasionan problema. Se percibe la necesidad de un auténtico funcionamiento del episcopado.[83]

El Vaticano II, vigilado desde el principio por una altiva «minoría» (hija de lo que en el Vaticano I había sido la victoriosa «mayoría»), no cambiará una sola letra de la *Pastor aeternus*.[84] Exponente de ello es la introducción del decreto *Christus Dominus* acerca de la función de los obispos, redactado después de la *Lumen Gentium*, y que habría hecho las delicias de la Comisión de la fe en 1870:

> En esta Iglesia de Cristo, el Romano Pontífice, como sucesor de Pedro, a quien confió Cristo la misión de apacentar sus ovejas y corderos, goza por institución divina de potestad suprema, plena, inmediata y universal para procurar el bien de las almas. Por tanto, habiendo sido enviado como pastor de todos los fieles a procurar el bien común de la Iglesia universal y el de todas las Iglesias particulares, tiene la supremacía de la potestad ordinaria sobre todas las Iglesias (*CD* 2: 1).[85]

A primera vista podría pensarse en un *statu quo*, tanto más cuanto que la teología no ha liberado a la «tradición»

[83] Véase el interesante artículo de D. T. STROTMANN, «Primauté et céphalisation», en *Irénikon* 37 (1964), pp. 187-197.

[84] Acerca de la historia de los textos del Vaticano II, véase Umberto BETTI, *La dottrina sull'episcopato nel Vaticano II*, Roma 1968; también (aunque menos explícito en torno a la historia de los esquemas de la *Lumen Gentium*), G. PHILIPS, *L'Église et son mystère au IIe Concile du Vatican*, Desclée 1967; véase igualmente *L'Église de Vatican II* (col. «Unam Sanctam», 51), 1966.

[85] Para evitar de entrada incurrir en despropósitos (cosa bastante fácil, pues los cometen incluso redactores de revistas «eclesiásticas»), hemos de observar que, según los comentaristas más serios, en este texto (al igual que en todo el Vaticano II) la expresión clave «las iglesias» no se refiere a «las otras iglesias» (ortodoxas, anglicanas, etc.), sino a lo que en el lenguaje jurídico habitual se denomina las *diócesis*. Una iglesia es una comunidad cristiana congregada por la Eucaristía que *ella* celebra bajo la presidencia de un ministro en comunión con el obispo del lugar, en comunión a su vez con el resto de los obispos y con la comunidad apostólica. El decreto *Christus Dominus* afirma inequívocamente la «potestad ordinaria» del papa sobre dichas iglesias.

católica romana de un escrúpulo que incide fuertemente y al que ya hemos hecho alusión. Dicho escrúpulo se refiere a la infalibilidad que se atribuye a las declaraciones dogmáticas cuando son releídas por una instancia que posee la misma autoridad que quien las promulgó. Puesta entre la espada y la pared, la «minoría» del Vaticano II exigió que «no se cambiase nada de la letra misma del Vaticano I».

Sin embargo, la Constitución *Lumen Gentium* recupera la *Pastor aeternus* para insertarla en una nueva perspectiva, marcada por una visión eclesiológica diferente, que ya no es la de la «mayoría» ultramontana de 1870, sino la de los elementos más equilibrados y lúcidos de la «minoría» del Vaticano I. En otras palabras, la «minoría» del Vaticano I era ahora la «mayoría» del Vaticano II, y viceversa. De ahí se sigue que en el Vaticano II la *Pastor aeternus* fue «recibida» (en el sentido dogmático del término) por la «minoría» del Vaticano I después de un siglo de profundización y estudio. Dicha recepción, en semejante clima, es un hecho esencial que no se ha subrayado suficientemente: el Vaticano I y el Vaticano II se inscriben en una unidad dialéctica que requiere que el uno sea interpretado a través del otro.

Mientras el Vaticano I concibe a la Iglesia, en su estatuto terreno, a partir de su «jefe», el obispo de Roma, el Vaticano II la concibe a partir de los obispos, a quienes declara «sucesores de los Apóstoles» (*LG* 18, 20, 22, 23, 24, etc.), los cuales —afirma— constituyen *todos juntos* el fundamento de la Iglesia universal (*LG* 19). Por su institución divina, los obispos son los verdaderos «jefes» de la Iglesia «que gobiernan la casa del Dios vivo» (*LG* 18), sus pastores (*LG* 20) y sus pontífices (*LG* 21), puestos «en la cumbre del ministerio» (*LG* 21). Todo lo cual les es dado mediante un sacramento: la consagración episcopal. Más profundamente aún, ellos son, en el gobierno de las iglesias, los auténticos *vicarii et legati Christi* (*LG* 27). Por tanto, el Vaticano II afirma con toda claridad que la plenitud del ministerio que construye, gobierna y guía a toda la Iglesia (*LG* 20, 21) en el camino trazado por el grupo de los Apóstoles, le pertenece al cuerpo episcopal como tal.

En el interior de esta misión común y *en función de ella* es donde la *Lumen Gentium* sitúa explícitamente el *officium*

de aquel a quien sigue denominando «Pontífice romano», y lo hace (cosa que hay que subrayar) retomando los principales pasajes de los primeros párrafos de la *Pastor aeternus:*

> ...Jesucristo, Pastor eterno, edificó la santa Iglesia enviando a sus Apóstoles como El mismo había sido enviado por el Padre (cf. Jn 20, 21), y quiso que sus sucesores, es decir, los Obispos, fuesen en la Iglesia los pastores hasta la consumación de los siglos. Pero, para que el episcopado mismo fuese uno solo e indiviso, estableció al frente de los demás Apóstoles al bienaventurado Pedro, y puso en él el visible y perpetuo principio y fundamento de la unidad de fe y de comunión (*LG* 18).

La Constitución, sin embargo, se propone,

> ante la faz de todos, profesar y declarar la doctrina acerca de los Obispos, sucesores de los Apóstoles, los cuales, junto con el sucesor de Pedro, Vicario de Cristo y Cabeza visible de toda la Iglesia, gobiernan la casa del Dios vivo *(ibid.).*

El esquema ya no es piramidal. Ya no va del papa a los obispos —poniendo todo el peso del lado del primero, con riesgo de que los segundos se pierdan en el vacío—, sino de los obispos al papa. Siempre, y a base de un «juego» de afirmaciones que se equilibran mutuamente (y que harán rechinar los dientes de la nueva «minoría»), se tendrá cuidado en recordar que Cristo edificó su Iglesia no exclusivamente sobre Pedro, sino sobre los Apóstoles, que tienen a Pedro por cabeza; y, por lo tanto, no sobre el pontífice romano exclusivamente, sino sobre el colegio de los obispos, que tienen por cabeza al «sucesor de Pedro» *(LG 22).* La matización es esencial. El Concilio, con absoluta claridad, presenta a la Iglesia en su naturaleza y origen apostólicos: sitúa la función del pontífice romano en el interior de esta apostolicidad, de la cual es una de las garantías, pero que la desborda. El contenido del Vaticano I es asumido sin ningún tipo de trampas, pero se le devuelve su contexto tradicional —que tanto disgustaba al ultramontanismo—, lo cual hace cambiar completamente el acento. De este modo, ya no podrá decirse, formalmente hablando, que el papa es *el* vicario de Cristo: *Lumen Gentium* 27 obliga a decir que *todos* los obispos son verdaderamente *vicarii et legati Christi.* Un papa que fuese *el*

vicario de Cristo sería *algo más que un papa*. Tampoco podrá decirse ya que es *el* jefe (visible) de la Iglesia: *Lumen Gentium* 18 recuerda que *todos* los obispos, en virtud de la institución divina, *domum Dei viventis regunt*. Un papa que fuera *el* jefe sería *algo más que un papa*. La visión que se tiene ya no es la de la sociedad perfecta jerárquica, calcada de la sociedad civil monárquica.

Este cambio de acento, que hace que se juzgue del papa en función de los obispos y no al revés, es inseparable de una evolución más profunda, sin la cual no podría comprenderse lo que se ventila. Se trata del paso de una eclesiología que parte de la idea de iglesia universal (dividida en parcelas, que son las diócesis) a una eclesiología que concibe a la Iglesia como la comunión de todas las iglesias locales: la Iglesia universal resulta de la comunión de las iglesias. Esta es, en el terreno que nos concierne, la gran novedad del Vaticano II respecto del Vaticano I.

Se asume lo ya adquirido en la *Pastor aeternus* acerca del primado del pontífice romano, pero encajándolo en una visión de la Iglesia que otorga a la función del primado unas características muy distintas de las que preconizaba el ultramontanismo. Recordemos los dos textos más importantes:

> Ellas (las comunidades locales) son, cada una en su lugar, el Pueblo nuevo, llamado por Dios en el Espíritu Santo y en la plenitud absoluta (cf. 1 Tes 1,5). En ellas se congregan los fieles por la predicación del Evangelio de Cristo y se celebra el misterio de la Cena del Señor «a fin de que por el cuerpo y la sangre del Señor quede unida toda la fraternidad». En toda acción litúrgica comunitaria, bajo el ministerio sagrado del Obispo, se manifiesta el símbolo de aquella caridad y «unidad del Cuerpo místico de Cristo sin la cual no puede haber salvación». En estas comunidades, por más que sean con frecuencia pequeñas y pobres o vivan en la dispersión, está presente Cristo, el cual, con su poder, da unidad a la Iglesia, una, católica y apostólica. Porque «la participación del cuerpo y sangre de Cristo no hace otra cosa sino que pasemos a ser aquello que recibimos» (*LG* 26).

> La diócesis, ...unida a su pastor y reunida por él en el Espíritu Santo mediante el Evangelio y la Eucaristía, constituye una Iglesia particular, en la cual verdaderamente está y actúa la Iglesia de Cristo, que es Una, Santa, Católica y Apostólica (*CD* 11).

Se afirma, pues, que la Iglesia de Dios, vista en su universalidad, es la *comunión* de las iglesias locales (o particulares). La Iglesia universal no se identifica con un todo inmenso y dividido en parcelas, cada una de las cuales, tomada aisladamente, sería imperfecta, sino que nace de la *koinonía* de las iglesias, en cada una de las cuales, por celebrarse en ella una *verdadera* Eucaristía, *vere inest et operatur Una, Sancta, Catholica et Apostolica Christi Ecclesia.*

La eclesiología de la Iglesia como comunión de las iglesias locales confiadas a la *episkopé* de obispos en comunión debe ser puesta, además, en relación directa con la otra insistencia fundamental de la *Lumen Gentium:* el hecho de que la autoridad episcopal y su institución jurídica se basen en un sacramento, el del episcopado. Es necesario ponderar toda la importancia de esta afirmación de la *Lumen Gentium* para la teología del papado. Es evidente, en efecto, que en la Iglesia de Dios lo que se fundamenta en el sacramento es necesariamente prioritario, porque la Iglesia nace de la fe y de los sacramentos. Todos sus rasgos esenciales se sitúan *en el interior* de la ósmosis fe-sacramentos. Rechazar esto sería ponerse fuera de la gran Tradición, la de la Iglesia aún indivisa, que prevalece sobre la de las iglesias divididas. Ahora bien, la elección del papa nunca ha sido considerada como sacramento; más aún, la elección o entronización del papa no confiere ningún «carácter indeleble»: cuando un papa dimite, deja *simpliciter* de ser papa.

Para la *Lumen Gentium,* el episcopado sí es sacramento. Así pues, dada su función, el poder jerárquico en la Iglesia no puede provenir más que del sacramento, no de un *ordo iurisdictionis* distinto de éste y cuya fuente fuera el papa. Dicho poder es, efectivamente, un instrumento esencial de la construcción de la Iglesia. Si, tomados aisladamente, «los obispos son el principio y fundamento visible *(visibile principium et fundamentum)* de la unidad de cada una de sus iglesias particulares, formadas a imagen de la Iglesia universal, en las cuales y a partir de las cuales existe ésta, que es una misma y única Iglesia católica» (*LG* 23), ello significa que todo cuanto de necesario realizan en el ejercicio de su cargo les viene dado por la ordenación sacramental. De lo contrario, la Iglesia católica —cuyos principios constitutivos per-

tenecen únicamente al orden del Espíritu y del sacramento— no podría existir *a partir de* esas iglesias locales (o particulares). En otras palabras, situar al «pontífice supremo» por encima de los obispos, con una especie de halo pseudo-sacramental que le hiciera superar en «dignidad» al orden episcopal,[86] significa, sin ningún género de dudas, hacer de él *algo más* y *algo diferente de un papa.* Y lo que es más grave: significa poner a la Iglesia de Dios en vilo de cara al misterio sacramental, lo cual afecta a su propia naturaleza.

En este terreno fundamental, la *receptio* del Vaticano I por el Vaticano II representa una relectura de aquél que constituye un caso paradigmático de «evolución del dogma» en una línea distinta de la que, a partir de Newman, se había considerado normal y que muchos Padres del Vaticano I aceptaban.[87] La perspectiva es completamente diferente. Se trata de una evolución no por adición de nuevas verdades, sino por clarificación.

La misión y el poder del papado deben concebirse, pues, como inseparables de la misión y el poder del colegio episcopal. El gobierno de la Iglesia debe ser pensado en una tensión dinámica en el seno de una única misión, la del colegio episcopal como tal (evidentemente con su cabeza, pero una cabeza que sólo es cabeza con su cuerpo) y en el seno de un único poder, el que le viene dado por el sacramento (el papa ejerce su cargo sobre la base del poder que ha recibido en su consagración como obispo). En efecto, dado que la Iglesia universal está en la iglesia local, la misión y el poder de cada obispo encargado de una iglesia local tienen necesariamente como dimensión connatural la «solicitud por la Iglesia universal», que no es algo añadido desde fuera al cargo pastoral del obispo en su diócesis (*LG* 23). Esta dimensión es la que, *formalmente,* se explicita en el obispo de Roma (en el siguiente capítulo veremos cómo y por qué). Y en sentido inverso, dado que la iglesia local se abre a la Iglesia universal, la misión y el poder del obispo investido de una

---

86 Es a esto a lo que tiende el estudio de Karl RAHNER citado *supra,* nota 79.

87 Así es como mons. Pie interpretaba, en función de los trabajos del Vaticano I, la frase de Gregorio Magno: «A medida que se aproxima el fin del mundo, la ciencia de lo alto progresa y crece con el tiempo» (Mons. BAUNARD, *op. cit.* II, p. 382).

responsabilidad particular de cara a la catolicidad (el obispo de Roma) tienen necesariamente un impacto local que les es connatural. De aquí el paralelismo de las siguientes afirmaciones: un colegio de obispos que, unido a su cabeza (el obispo de Roma), «es el sujeto de la *suprema* y *plena* potestad sobre la Iglesia *universal*» (*LG* 22); una cabeza que «tiene, en virtud de su cargo, ...potestad *plena, suprema* y *universal* sobre la Iglesia» *(ibid.)*. Nótese el orden de los adjetivos, que no es fortuito, sin duda alguna. Por otra parte, y explicitando lo que el Vaticano I había reconocido gracias a los denodados esfuerzos de la «minoría», se dice de los obispos:

> A ellos se les confía plenamente el oficio pastoral, es decir, el cuidado habitual y cotidiano de sus ovejas, y no deben ser tenidos como vicarios del Romano Pontífice, ya que ejercitan potestad propia y son, en verdad, los jefes del pueblo que gobiernan. Así pues, su potestad no queda anulada por la potestad suprema y universal, sino que al contrario, queda afirmada, robustecida y defendida (*LG* 27).

El papado tiene sus raíces en el episcopado. Para el obispo de Roma, lo mismo que para el conjunto de los obispos, todo procede de un mismo y único sacramento (el episcopado); de una misma y única misión, que es la de construir y mantener a la Iglesia en la comunión; de un solo y único poder que les es dado de cara a esta misión. Pero este poder se actualiza de manera diferente según el cargo que se reciba en el colegio: en el obispo de Roma la dimensión de *sollicitudo universalis* se realiza a título especial, aunque siempre en el seno de la gracia sacramental del episcopado.

Tal es, pues, según el Vaticano II, la situación del papado: pertenece al ministerio episcopal, tiene en él sus raíces y no puede ser separado de él. Es dentro de dicho ministerio (que todos los obispos, incluido el de Roma, poseen en común) donde se da y debe seguir dándose la tensión dialéctica entre el polo local (o particular) y el polo universal, entre el polo-pluralidad y el polo-unidad, que juntos forman la comunión. Y ello en orden a hacer posible la presencia de la *Ecclesia catholica* en la *ecclesia localis* y la construcción de la *Ecclesia catholica (universalis)* en la comunión de las *ecclesiae locales*. No es posible que uno de los polos «se añada» al otro. Tampoco es posible, por tanto, que el poder que ne-

cesita uno de los polos provenga del poder del otro; dicho de otro modo: que el poder del episcopado local (disperso o reunido) tenga su origen en el obispo de Roma, o viceversa, porque ello significaría negar la igualdad sacramental de ambos poderes. Por otra parte, la pluralidad, en tal caso, iría degenerando progresivamente en división, y la unidad en una centralización poco menos que despótica.

Pero —¿a causa, tal vez, de la influencia de la «minoría», o por falta de suficiente maduración teológica,[88] o por falta de tiempo, o por la preocupación de no provocar a la opinión católica media?— la *Lumen Gentium* no regula la difícil cuestión de los límites concretos de la autoridad y el poder del obispo de Roma frente a los demás obispos. La única norma a este respecto relacionada con el Concilio es el rechazo de una enmienda deseada por Pablo VI en julio de 1964. Pablo VI había propuesto que en las últimas líneas del n. 22 se dijera que el pontífice romano debía ciertamente tener en cuenta el poder colegial de los obispos, pero que únicamente debía dar cuentas a Dios *(uni Domino divinctus)*.[89] La Comisión respondió: «El pontífice romano está obligado a atenerse a la propia Revelación, a la estructura fundamental de la Iglesia, a los sacramentos, a las definiciones de los primeros Concilios, etc. Todo lo cual es imposible enumerar».[90] Además, la famosa *Nota praevia* dirá que el papa debe tomar sus decisiones *intuitu boni Ecclesiae,* incluyendo en este *intuitu boni Ecclesiae* todo lo que los primeros párrafos del capítulo 3 de la *Lumen Gentium* han explicitado ampliamente de los datos de la Revelación acerca de la misión del Colegio apostólico, de la estructura fundamental de la Iglesia y el puesto que en ella ocupan la iglesia local y el Colegio episcopal, y de los sacramentos (especialmente la eucaristía y el episcopado), de acuerdo con la tradición de los

---

88 Es interesante leer el libro de A. ACERBI, *Due Ecclesiologie: ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di communione nella Lumen Gentium,* Bologna 1975.

89 Remitimos al excelente instrumento de trabajo que es el libro de G. ALBERIGO y F. MAGISTRETTI, *Constitutionis Dogmaticae Synopsis historica,* Bologna 1975 (concretamente, en nuestro caso, X, 22, pp. 192-195).

90 *Ibid.,* p. 456. Véase también U. BETTI, *op. cit.,* pp. 207-208. Compárese con la respuesta de Mons. ZINELLI al Vaticano I, *supra,* nota 66.

primeros concilios. Esta es la respuesta de la Comisión teológica rechazando la enmienda propuesta por Pablo VI. De lo contrario, se actuaría *non ad aedificationem sed ad destructionem Ecclesiae,* siendo así que el Vaticano I había subrayado claramente que el ministerio del pontífice romano debe ser *ad aedificationem.*[91]

No hay, pues, en el Vaticano II ninguna norma jurídica concreta, ninguna limitación formulada canónicamente en términos claros que circunscriba el poder del obispo de Roma. Su doctrina acerca de este punto se equilibra mediante el conjunto de la doctrina, lo que constituye un aceptable optimismo teológico, pero también una situación incómoda y llena de peligros, como veremos. Pero, al igual que la *Pastor aeternus,* el Vaticano II pone su confianza, en última instancia, no sólo en el juicio personal del pontífice romano, sino en la presencia activa del Espíritu en la Iglesia. Aquí entra en juego el *sensus fidelium* visto como *conspiratio* de fieles y obispos.[92] Será necesario tomar esto en serio sin que intervengan los antiguos reflejos ultramontanos. Se halla implicada, además, la noción de indefectibilidad de la Iglesia, noción que la tradición católica no ha logrado integrar nunca suficientemente, pues ha solido tender a eliminarla en beneficio de la infalibilidad. Si llegara a ocurrir que el pontífice romano sobrepasara los límites que su *officium* específico —mantener a la Iglesia en comunión— impone de por sí a su acción, tanto los obispos como los laicos, movidos por el Espíritu, sabrán reaccionar, a condición, por supuesto, de que verdaderamente sepan lo que son la misión y la naturaleza del primado.

Por otra parte, se manifiesta de nuevo el malestar. La vieja mentalidad ultramontana y la catequesis popular que se inspiraba en ella no habían desaparecido. Por lo cual, esta falta de claridad del Vaticano II acerca de la relación concreta entre el «poder» del colegio episcopal y el del pontífice romano lleva a una situación «cojitranca». Un estudio crítico, pero sereno, de las instituciones puestas en marcha para con-

---

91 Acerca de esta fórmula, cf. J.-M.-R. TILLARD, «L'horizon de la primauté de l'évêque de Rome», en *POC* 25 (1975), p. 221, nota 7.

92 Cf. J.-M.-R. TILLARD, «La primauté romaine...», en *Irénikon* 50 (1977), pp. 302-304.

cretar el Vaticano II y hacerlo entrar realmente en la vida del pueblo de Dios manifiesta claramente que en este terreno no se ha llegado a una liberación del espíritu de la eclesiología de los últimos siglos. Lo que fundamentalmente está en discusión es el equilibrio entre el poder del obispo de Roma y el de los demás obispos en el colegio episcopal. Al no expresarse con claridad el Vaticano II, y dado que la teología participa del ya mencionado escrúpulo acerca del replanteamiento de los puntos «molestos» del Vaticano I a la luz del nuevo Concilio, la situación es de tal imprecisión que se prefiere seguir ateniéndose al pasado.

Esto puede constatarse a diversos niveles, todos los cuales ponen de manifiesto que se sigue manteniendo lo que se ha llamado la «soledad» del primado universal tal como el Vaticano I lo había querido, entendiendo por ello su «estar por encima de» la *comunión* con los demás obispos, su «ser aparte», o su «transcendencia», para emplear una expresión de la literatura ultramontana. Es verdad que se han *añadido* nuevas instituciones, pero sin *corregir* la antigua institución de modo que ambas puedan armonizarse. No busquemos en ello ninguna mala intención. Sería odioso sospechar una cierta política concertada de oposición al Vaticano II. La razón está en la actual imprecisión teológica, que es fuente de indecisiones y que espolea al *statu quo*.

Podemos evocar, a título de ejemplo, el problema que plantea el estatuto del Sínodo de obispos.[93] En su origen, cuando nace y se concreta su proyecto de creación, se reconoce en él la expresión no sólo de la comunión episcopal, sino, desde un determinado ángulo, también de la propia colegialidad.[94] El decreto sobre la función pastoral de los obispos hace del sínodo el signo de que «todos los Obispos en comunión jerárquica participan en la solicitud por toda la Iglesia» (*CD* 5). El secretario de la comisión conciliar correspondiente llega a escribir:

---

[93] Léase el iluminador estudio de O. ROUSSEAU, «Collégialité et Communion», en *Irénikon* 42 (1969), pp. 457-474.

[94] En la línea de lo que escribía J. HAMER en su estudio sobre «Les Conférences Épiscopales, exercice de la collegialité», en *NRT* 85 (1963), pp. 966-969.

> Este sínodo, estrictamente hablando, no es un órgano del colegio de los obispos, apto para realizar en nombre del Colegio actos de naturaleza colegial... Sin embargo, este sínodo, formado por obispos elegidos de entre el episcopado universal, es el signo innegable de la solicitud de todos los obispos respecto de toda la Iglesia y de su responsabilidad de cara a la Iglesia universal.[95]

Y en la apertura del sínodo de 1969, Pablo VI declarará: «Al recordar que el episcopado sucede legítimamente a los Apóstoles, quienes constituían un grupo particular, elegido y querido por Cristo, pareció feliz decisión la de tomar el concepto y el término de colegialidad, refiriéndolo al orden episcopal».[96]

Muchos episcopados veían en el sínodo la ocasión de un mejor contacto con el centro romano y, sobre todo, de una *cierta* participación en la toma de decisiones. Pero no hubo nada de eso. En primer lugar, impedido por un procedimiento mal ideado, el sínodo no ha podido hasta el presente funcionar de modo que las decisiones tomadas se vean totalmente libres de presiones. Y aun cuando se llegara a corregir este aspecto —lo cual es deseable y posible—, persistiría un difícil problema eclesiológico. El sínodo no existe sino para dar una opinión al pontífice romano. Por sí mismo, no puede dirigirse a la Iglesia para expresar (en comunión *con* el papa, pero no limitándose a preparar la decisión *del* papa) el juicio del episcopado universal sobre las cuestiones debatidas. Sus conclusiones se dirigen al papa, y a éste corresponde decidir si se publican y cómo han de publicarse. Es cierto que el pontífice romano puede, en determinados casos, conceder al sínodo un derecho de decisión, pero esto no es más

---

95 Mons. ONCLIN, *La charge pastorale des évêques* (col. «Unam Sanctam», 74), Paris 1969, p. 94.

96 Texto, en *Ecclesia* 1462 (1969), pp. 5-6. Sobre el problema de los sínodos, cf. H. LEGRAND, «Synodes et Conseils de l'après-concile», en *NRT* 98 (1976), pp. 193-216; O. ROUSSEAU, «Collégialité et Communion», en *Irénikon* 42 (1969), pp. 457-474; P. HAUPTMANN, «Le point sur le synode (de 1969)» en *Présence et Dialogue* (noviembre 1969), pp. 25-32; R. LAURENTIN, *Le synode permanent. Naissance et avenir*, Paris 1960; J. GROOTAERS, «I Sinodi dei vescovi del 1969 e del 1974», en *Cristianesimo nella storia* 2 (1981), pp. 271-294. Sobre el último sínodo, cf. *Synode des évêques 1980, 26 septembre - 25 octobre*, Prólogo de Pascal GAUDET, Paris 1980.

que una concesión, un permiso. Si el sínodo de 1974 (sobre la evangelización) pudo dar como resultado un excelente texto de Pablo VI, no fue sin un cierto sentimiento de frustración por parte de los obispos. Entre los usos de una «monarquía» (que es lo que evoca el título de «Romano Pontífice») y los deseos de una «asamblea sinodal» hay una fundamental incompatibilidad. La primera funciona en circuito cerrado, apoyándose en su «curia», la cual soporta a disgusto la cristalización de opiniones que pudieran usurpar sus competencias; la segunda, por el contrario, desea mantenerse a la escucha constante del *sensus fidelium,* aun cuando el resultado final no tenga la densidad de una declaración firme y clara. Los últimos sínodos romanos no han hecho sino superponer «usos monárquicos» y «modos asamblearios», sin ser realmente capaces de coordinarlos.

La misma dificultad se encuentra en lo que se refiere a las conferencias episcopales, que han visto cómo, poco a poco, se les ha ido concediendo un campo bastante amplio de competencias.[97] Hay pocos terrenos que les sean ajenos. Pero esta autoridad «recibida» ¿goza de la salud que exige el reconocimiento pleno del hecho colegial, articulado en la referencia a Roma pero sin ser dominado por ésta? También aquí, en vez del *et... et*, se opta por el *aut... aut,* porque no se sabe cómo poder conciliar ambos *et.* Se privilegia el apoyo en el poder romano, porque es lo que parece más seguro y a lo que se está acostumbrado desde hace mucho tiempo.

La impresión que se tiene, en resumen, es la de que las nuevas instituciones encargadas de inscribir al Vaticano II en el dinamismo de la vida eclesial no han conseguido todavía articular el *munus* del pontífice romano y el *munus* del colegio episcopal entero; la libertad del pontífice romano (reivindicada con firmeza por el Vaticano I, no exento de resonancias ultramontanas) y las exigencias de la colegialidad (reafirmadas por el Vaticano II, pero de manera todavía difusa); el «privilegio» del pontífice romano (grabado en el inconsciente del católico romano por la mística ultramontana) y los «derechos» del colegio episcopal (reclamados a lo

---

97 Cf. J.-M.-R. TILLARD, «La primauté romaine...», pp. 304-320, donde ofrecemos numerosas referencias.

largo de la historia bajo la forma del siempre sospechoso galicanismo). Por deseo de seguridad, se ha conservado como eje la visión monárquica, sin conseguir que las formas colegiales lleguen a ser algo distinto de *un servicio al primado.*

Pero de este modo se sigue retrocediendo respecto del Vaticano II. Y poner la colegialidad al servicio del poder del papa vuelve a hacer de éste... «algo más que un papa». Para la gran Tradición, en efecto, el primado está al servicio de la colegialidad, no a la inversa. El problema es grave, porque revela una indecisión y una ambigüedad que podrían conducir, poco a poco, a hacer estériles los frutos del Vaticano II.

Pero ¿no se habrá iniciado ya el proceso? Veamos algunos ejemplos. Resulta que después del Vaticano II el poder papal es objeto de menos matizaciones que las que hacía el Vaticano I.[98] El Vaticano I decía que «el Señor ha querido que exista en su Iglesia un principio de unidad, es decir, un elemento apto por sí mismo y eficaz en orden a conservar perpetuamente la unidad de fe y de comunión y a preservar a la Iglesia de las herejías y los cismas: (...) el sucesor de Pedro». Un siglo después, en octubre de 1969, tras el Vaticano II, en el documento de trabajo del sínodo de 1969 este texto del Vaticano I (releído por el Vaticano II) se entiende del siguiente modo: «El sucesor de Pedro, que tiene autoridad sobre todo el pueblo de Dios, ha sido instituido como principio visible de la *coordinación* y la *dirección* de *toda* actividad de la Iglesia (*principium visibile coordinationis et moderationis totius activitatis Ecclesiae*)». Ahora bien,

> ...compárese el pensamiento del Vaticano I con este documento, que se supone inspirado en la *Pastor aeternus* a través de *Lumen Gentium.* Una cosa es ser principio eficaz para la salvaguarda de la unidad de fe y de comunión, a fin de evitar cismas y herejías, y otra coordinar y dirigir toda la actividad de la Iglesia. El documento de trabajo del sínodo de 1969 acentúa la centralización y modifica el sentido dado al *principium* por el Vaticano I.[99]

---

[98] G. THILS, *op. cit.,* p. 185.
[99] *Ibid.,* p. 186.

Y debemos añadir que se trataba de un documento preparado para un sínodo cuyo orden del día se refería precisamente a la activación de las relaciones entre el «centro romano» y las iglesias locales. Pero en Roma (en los medios en que se preparó el documento de trabajo) la preocupación consistía en volver a tomar las riendas de las conferencias episcopales, algunas de las cuales tomaban «sus distancias» respecto del control de la «autoridad central», y con ello «se afirmaban». Volvemos de nuevo a lo de un papa... *más que un papa.*

Otro ejemplo nos viene dado por una cierta política de «concesiones». El decreto del Vaticano II sobre la función de los obispos dice: «Los Obispos (...) tienen por sí en las diócesis que se les ha confiado *toda* la potestad ordinaria, propia e inmediata que se requiere para el ejercicio de su oficio pastoral, salvando siempre en todo la potestad que, *en virtud de su cargo,* tiene el Romano Pontífice de reservarse a sí las causas o a otra autoridad» (*CD* 8). Esa potestad, en efecto, les viene dada por el sacramento mismo de la ordenación episcopal y, por tanto, por el Espíritu Santo. Ahora bien, en la práctica se sigue en la mentalidad del *Motu Proprio* «Pastorale Munus» de 3 de diciembre de 1963.[100] Según este documento, el romano pontífice *concede* a los obispos y a las conferencias episcopales *potestades* y *privilegios* (que ya poseen por el sacramento). Y algunos de los derechos «otorgados» por el sacramento son como «retirados» en virtud de la potestad que tiene el romano pontífice para hacerlo *intuitu boni Ecclesiae.* Lo «sacramental» queda como restringido en beneficio de lo «canónico». Nuevamente, como medida de seguridad o por temor a un «cierto desorden», se prefiere que el romano pontífice tenga el privilegio, frente a sus hermanos obispos, de «concederles» jurídicamente (aunque, de hecho, es *restituirles*), a su voluntad, aquello que necesitan para seguir siendo realmente obispos, sí, pero totalmente dependientes. Y una vez más, a pesar de la gracia sacramental del episcopado, siguiendo esa concepción ultramontana, imposible de erradicar, se sucumbe a la tentación de hacer del papa *algo más que un papa* y, correlativamente, de los obispos *algo menos que obispos.*

---

[100] Texto, en *DC* 61 (1964), pp. 9-14.

Un último caso debemos mencionar. En su importantísimo párrafo 22, la *Lumen Gentium,* al cabo de largas discusiones, declara que un cristiano se convierte en miembro del colegio episcopal *en virtud* de la consagración sacramental *(vi consecrationis)* y mediante la comunión jerárquica *(comunione)* con la cabeza del colegio (el papa). El sentido de este texto es claro.[101] La comunión jerárquica no es una causa, sino simplemente una condición (de lo contrario, por otra parte, los ortodoxos no serían verdaderamente obispos). Ahora bien, el cardenal Journet, en un artículo publicado en *Nova et Vetera* acerca de la colegialidad, interpreta el párrafo (con el peso de su personal reputación) de una manera para algunos verdaderamente autorizada, pero que en realidad no hace sino endurecer el referido párrafo:

> Los obispos acceden al Colegio episcopal:
> a) *inicialmente,* por la consagración episcopal, que les confiere una cualificación indeleble;
> b) *plenamente,* por el hecho de sobrevenirles una determinación canónica o jurídica, emanada de la autoridad suprema, de la que se derivará, para el sujeto consagrado, su comunión jerárquica.

G. Thils, que cita este texto, observa acertadamente:

> Esta gradación (...) reduce a un *initium* lo que es realizado sacramentalmente por Cristo, y eleva a una *plenitud* lo que es añadido, en el plano jurídico, por la autoridad jerárquica. Semejante ordenamiento no respeta la letra ni el espíritu del Vaticano II. La gradación traiciona el sentido del documento.[102]

Y, tras haber observado cómo, a raíz del Concilio Vaticano II, los autores descuidan «inconscientemente, sin duda», la matización tan laboriosamente introducida por la *Lumen Gentium,* añade: «pero esta *inconsciencia* favorece siempre al poder pontificio».

Este juicio es exacto, y son muchos los indicios que nos mueven a hacerlo nuestro. Otros ejemplos que nos es imposible analizar (como la convocatoria de una asamblea plena-

---

[101] Según la exégesis de Mons. PHILIPS, secretario de la comisión. Véase *L'Église et son Mystère au deuxième Concile du Vatican,* I, Desclée 1967, pp. 284-305.
[102] *Op. cit.,* p. 202.

ria de todo el colegio cardenalicio en noviembre de 1979, cuando desde el Vaticano II no se había intentado situar a este colegio frente a la autoridad del colegio de los obispos) confirman dicha exactitud. Y nos vemos obligados a una constatación realista. A despecho de la relectura del Vaticano I por el Vaticano II, la Iglesia postconciliar no ha logrado aún darse las instituciones que puedan permitirle ponerse en sintonía con la eclesiología de comunión, cuyas bases puso la *Lumen Gentium,* aunque no pudo enraizarlas con suficiente profundidad. El problema planteado por las instituciones postconciliares, que, dado el sesgo tomado por la conciencia católica desde el Vaticano I, se inclinan «inconscientemente» en favor del poder pontificio, es fundamentalmente un problema dogmático antes que canónico. No es preciso revisar o corregir el Vaticano II, sino profundizar su intuición, para descubrir cómo se articulan y se anudan unitariamente esas dos potestades plenas, supremas y universales que son, según el n. 22 de la *Lumen Gentium,* el romano pontífice y el colegio de los obispos.

La tarea no es fácil. La teología católica actual se muestra titubeante en este punto, lo cual inquieta a los demás grupos eclesiales que dialogan con Roma con vistas a la unidad orgánica. Tanto más cuanto que, como todo el mundo sabe, se está preparando un nuevo código de Derecho canónico. ¿Será satisfactorio en este punto tan esencial? ¿Se inclinarán también sus redactores *inconscientemente* en favor del *poder pontificio*? ¿Harán del romano pontífice (si no tienen la feliz idea de cambiar este título por el de *obispo de Roma*) *el papa* o *algo más que un papa*? En otras palabras, la esperada legislación —que aún tardará un tiempo— ¿se basará en el hecho de que el romano pontífice ejerce su *sollicitudo omnium ecclesiarum* desde el seno de la comunión de los obispos y en relación esencial con esta comunión, o tenderá a dejarlo en su «soledad»? ¿Hará de él el *primus* en el colegio de los obispos o el Soberano Pontífice que tiene debajo de sí a los obispos? Y en sentido inverso, ¿tendrá escrupulosamente en cuenta el hecho de que todo obispo de una iglesia local es, por ese mismo hecho, obispo *para* la Iglesia universal (*LG* 23) y que, por tanto, tiene (gracias al Espíritu Santo) el derecho a poner en práctica esta responsabilidad de otro modo

que no sea la simple consulta? En suma, el «dossier» *teología dogmática del papado* no está cerrado. Falta por escribir uno de sus capítulos más complejos.

Ese capítulo no puede ser escrito por la Iglesia católica sola. No tomará forma más que en la medida en que ésta se ponga a la escucha de las demás comunidades cristianas, deseosas de re-constituir con ella la Unidad del Cuerpo de Cristo, especialmente de aquellas a las que sigue mirando como iglesias-hermanas. Sólo así podrá superarse la tentación ultramontana, que tiene raíces muy profundas.

Los dos Concilios del Vaticano que la Iglesia católica ha celebrado en solitario —y que son, en el sentido precisado más arriba, sus concilios generales debidamente convocados, presididos y promulgados por el Romano Pontífice— no han sido «recibidos» aún por los demás cristianos. Por otra parte, y a pesar de algunas «veleidades» y ciertos trámites,[103] dichos cristianos no fueron convocados al Vaticano I. Su presencia como observadores en el Vaticano II representó un considerable deshielo de la situación, sin que, no obstante, contribuyera a ampliar la ecumenicidad en sentido estricto de dicho Concilio. Pero si —como afirma el Vaticano II y como nosotros creemos— la Iglesia católica es aquella en la que la Iglesia de Dios *subsiste* con todos los elementos que le son esenciales (aunque «exista» también fuera de sus fronteras), las declaraciones oficiales que Roma dice estar garantizadas por el Espíritu no pueden ser rechazadas. En este sentido, el Vaticano I las llama *irreformabiles.* Pero es preciso, como decíamos, «releerlas» a la nueva luz que proyecta la voluntad ecuménica de «rehacer la Unidad», lo cual en nada afecta a su irreformabilidad. No se trata de negarlas, sino de desplegar su verdad.

La visión maximalista del papado —que nosotros traducimos con la expresión «el papa se ha convertido en algo más que un papa»— se halla en conexión con el hecho de que,

---

[103] Sobre la invitación a los ortodoxos, cf. R. UBERT, *Le pontificat...*, pp. 313-314. También se pensó en *Protestantes* y *Anglicanos;* cf. Gérard Francis COBB, *A few Words on Reunion and the Coming Council of Rome,* London 1869; F. MOURRET, *Le Concile du Vatican,* Paris 1969, pp. 124-126. Orientales, luteranos y anglicanos rechazaron la invitación. Sin embargo, los anglicanos tuvieron sus dudas, e incluso se pensó en hacer negociaciones.

en Occidente, aquel a quien se denomina «romano pontífice» posee, concretamente, tres primados: como obispo de Roma —que, como veremos, es su verdadero título— detenta un primado «regional», un primado patriarcal (el de patriarca de Occidente) y un primado «apostólico» particular y único en el seno del colegio episcopal universal. Estos tres primados, de muy distinta naturaleza, han ido progresivamente siendo englobados bajo un solo denominador, con lo que sus exigencias se han mezclado, para acabar confundiéndose. Evidentemente, la actual corriente ecuménica pretende librar al primado «apostólico» de esta confusa situación, que es la que ahora debemos examinar a grandes rasgos.[104]

Las raíces de un cierto espíritu

En los tiempos de la Iglesia indivisa, antes de la ruptura con Oriente —cisma de Focio, hacia el año 890; excomunión de Miguel Cerulario en 1054, agravada por la decisión de Inocencio III de designar obispos para las sedes orientales, incluida Constantinopla tras su saqueo en 1204—, el obispo de Roma es considerado por todos como el patriarca de Occidente, que no es un título meramente honorífico. El número 34 de los cánones apostólicos y el canon 6 del concilio ecuménico de Nicea revelan cómo desde muy pronto se estructuraron los episcopados regionales. Cada uno de ellos se había buscado para entonces un *primero* (un *prôtos*) como cabeza, con el margen de «poder» que esta función implica.[105] El concilio de Nicea reconoce como una vieja costumbre la existencia de un *prôtos* de este tipo en Alejandría, en An-

---

104 Consúltese, a este respecto, M.-J. LE GUILLOU, «L'expérience orientale de la collégialité épiscopale et ses requêtes», en *Istina* 10 (1964), pp. 111-124; P. BATIFFOL, *Cathedra Petri*, Paris 1938, pp. 41-79 (esencial); Hilaire MAROT, «Décentralisation structurelle et Primauté dans l'Église ancienne», en *Concilium* 7 (1965), pp. 19-28); «Note sur la Pentarchie», en *Irénikon* 32 (1959), pp. 436-422; E. LANNE, «Églises locales et Patriarcats à l'époque des grands conciles», en *Irénikon* 34 (1961), pp. 292-321.

105 Cf. P. DUPREY, «Brief Reflections on the Title *Primus inter pares*», en *One in Christ* 10 (1974), pp. 7-12 (más completo que el original francés); Jean-Siméon ROCHER, *Bossuet et l'Ecclesiologie gallicane au XVIIe siècle,* Paris 1979, pp. 84-93.

tioquía y en Roma, los cuales, evidentemente, detentan un «poder» basado en los privilegios *(presbeia)* no de su persona, sino de su iglesia. Alejandría, Antioquía y Roma se intercambian, por medio de sus *prôtoi,* cartas de comunión.

Sin embargo, en esta comunión de las iglesias y su primado, Roma ocupa un lugar especial que cada vez va adquiriendo mayor relieve:

> Esto significa que el obispo de Roma detenta una función *administrativa* para las iglesias de Italia (y de Occidente en general), pero *no para el conjunto de la Iglesia,* respecto de la cual, sin embargo, sí detenta un cierto «primado» como punto de referencia y criterio de la unidad.
>
> Podría decirse, por tanto, que los primados de Alejandría, y de Antioquía son primados regionales, y que el obispo de Roma detenta un primado regional y, además, un primado relativo al conjunto de la Iglesia y *que es de otra especie.*[106]

Nos parece que la situación queda perfectamente descrita en las siguientes líneas:

> Así, en función del doble nivel, «provincial» y «patriarcal», comienzan a esbozarse, si se las considera en relación a Roma, tres zonas que no adquirirán plena fisonomía hasta fines del s. XV. En el siglo III se distingue la primera, centralizada en torno a Roma; después la segunda zona, el resto de Occidente, que mantiene con su centro vínculos más o menos estrechos: Africa, fuertemente estructurada en torno a Cartago, que mantiene con Roma relaciones especiales a causa de la vinculación Roma-Cartago; España y Galia, cuya organización está poco avanzada y donde los lazos con Roma se deberán en parte a una evangelización (España en el siglo II y Galia en el siglo III); finalmente el Oriente, que en sus orígenes no debe nada a Roma y donde Alejandría y Antioquía tienden a ejercer un predominio bastante diferente del que Roma ejerce en Occidente, aunque no exento de una cierta analogía.
>
> Es importante observar igualmente, a propósito del primado romano, que durante el período anteniceno Roma es reconocida como centro de referencia doctrinal. Su obispo, hacia mediados del siglo III, reivindica la «sucesión de Pedro», pero otras Iglesias distintas de la de Roma no introducirán ese mismo contenido en sus prerrogativas: son conocidas las expresiones de «quien preside la caridad» (Ignacio), *potentior principalitas,* ba-

---

106 J. RATZINGER, *Le nouveau Peuple de Dieu,* Paris 1971, p. 54.

> sada en Pedro y Pablo (Ireneo), *Ecclesia principalis* (Cipriano), las cuales no se corresponden exactamente con la sucesión petrina tal como probablemente la entendía ya la misma Roma. Determinados desacuerdos (Asia, el año 190, sobre la cuestión pascual; Africa y Capadocia, el año 256, en el tema del bautismo de herejes) lo manifiestan igualmente. Pero este primado, tanto en Roma como en otros sitios, era perfectamente compatible con diversos niveles de organización regional en el seno de la Iglesia universal, y éstos serían definitivamente sancionados por toda la Iglesia en el primer concilio ecuménico.
>
> La doble organización metropolitana y supra-metropolitana, que se remonta *in nuce* al período apostólico, fue efectivamente canonizada en Nicea (325), que de este modo aparece como el lógico punto de llegada de un desarrollo homogéneo.[107]

La Iglesia de Roma querrá, empujada a veces por las circunstancias y otras veces aprovechando situaciones favorables, unificar bajo un denominador común su primado regional, su primado patriarcal y su responsabilidad «apostólica» particular en el seno de la comunión de las iglesias.[108] Durante el primer milenio, efectivamente, los poderes de los patriarcas de Oriente no son vistos como una participación en el gobierno papal, y mucho menos aparecen como privilegios «concedidos» por Roma. Son una expresión de la propia jurisdicción episcopal, y traducen simplemente «la toma de conciencia de que el colegio episcopal, en un área determinada, unido a Roma, es su propio regulador».[109] Sin embargo, Roma llegará a hablar de esos poderes como de privilegios «concedidos» y «renovados». Y Bonifacio VIII no dudará en declarar que la propia Santa Sede ha instituido primados y patriarcados, metropolitas y sedes episcopales. La sede romana llega de este modo a pensar que incluso las sedes situadas fuera de su zona de patriarcado —respecto de las cuales tiene otro tipo diferente de responsabilidad— caen bajo su dominio absoluto, y que a ella le toca concederles su propio margen de

---

107 Hilaire MAROT, *art. cit.*, p. 20.

108 Además del artículo de dom Marot, véanse los brevísimos estudios de J. F. Mc CUE, «La primauté romaine aux trois premiers siècles», en *Concilium* 64 (1971), pp. 31-38; W. de VRIES, «L'évolution postérieure à l'ére constantinienne», en *ibid.*, pp. 39-46, y H. FUHRMANN, «Du Haut Moyen Age à la réforme grégorienne», en *ibid.*, pp. 47-52.

109 M.-J. LE GUILLOU, *art. cit.*, p. 117.

autonomía. El primado relativo al conjunto de la Iglesia adquiere así una coloración que altera su auténtica naturaleza. La voluntad de Roma de convertirse en *Mater et Magistra* de todo el Occidente influye en la función particular *(munus)* que tiene el obispo de Roma en relación al conjunto de la Iglesia.[110] Se pretende mucho más de lo que, contemplada desde su aspecto específico y formal, esta función exige.

Para comprender debidamente la diferencia entre la *autoridad* que normalmente exige la función *(munus)* específica del obispo de Roma en el seno de la comunión universal de las iglesias y la *pretensión* nacida de la confusión de los diversos primados de la sede romana, nada mejor que evocar el contraste de actitudes entre Gregorio Magno (590-604) y Gregorio VII, que fue papa cinco siglos después (1073-1085). Al patriarca de Alejandría, que le saluda con el título de «obispo universal», le responde Gregorio Magno del siguiente modo:

> Vuestra beatitud (...) me habla diciendo: «como vos lo habéis prescrito». Os ruego que, al referiros a mí, no utilicéis estas palabras, pues sé lo que soy y lo que sois Vos. Por el rango sois mi hermano, y por las costumbres mi padre. Así pues, yo no he ordenado nada, sino que sencillamente me he esforzado en señalar lo que me parece útil. Y a pesar de todo tengo la impresión de que vuestra Beatitud no ha tenido cuidado en guardar fielmente en su memoria lo que yo quería inscribir en ella, pues yo había dicho que ni vos a mí ni nadie a ningún otro debería escribir de este modo. Y he aquí que en el encabezamiento de vuestra carta descubro ese «soberbio» título de papa universal rechazado por mí. Ruego a vuestra muy amada santidad que no haga esto en adelante, pues se os arrebataría a vos aquello que exageradamente se atribuiría a otro. No es en las palabras donde yo deseo hallar mi grandeza, sino en mis costumbres; y no considero honor aquello que, bien lo sé, perjudicaría el honor de mis hermanos. Mi propio honor lo constituye el honor de la Iglesia universal. Mi propio honor lo constituye el sólido vigor de mis hermanos. Lo que de veras me honra es que a nadie se le niegue el honor que le conviene. Pero si vuestra Santidad me trata a mí de papa universal, se rechaza a sí mismo

---

110 Además del artículo de M.-J. LE GUILLOU, cf. Y.-M. CONGAR, *L'église de saint Augustin à la période moderne* (col. «Histoire des dogmes» III/3), Paris 1970, pp. 269-277; W. de VRIES, «La S. Sede e i Patriarcati cattolici d'Oriente», en *Or. Christ. Per.* 27 (1961), pp. 313-361.

> aquello en lo cual me atribuís lo universal. Que no sea así. ¡Que desaparezcan las palabras que hinchan la vanidad y hieren la caridad![111]

Ciertamente el prestigio de Gregorio desborda las fronteras de su patriarcado latino. Si da directrices a algunos obispos de Occidente y toma iniciativas como la misión entre los paganos, enviando a Agustín a evangelizar a los Anglos, respeta, sin embargo, las legítimas autonomías, se niega a imponer un ritual romano universal y exige que se asuman las culturas propias de las naciones evangelizadas.[112] Su lenguaje es el lenguaje del respeto y el amor fraterno.

El otro Gregorio —el santo monje Hildebrando, sinceramente deseoso de conseguir la reforma moral de la Iglesia estrechando los vínculos con Roma— ya no habla sino en términos de «prerrogativas papales».[113] Júzguese, si no, lo que proclama en su *Dictatus Papae:*

---

[111] «*Indicare quoque vestra beatitudo studuit, iam se quibusdam non scribere superba vocabula, quae ex vanitatis radice prodierunt, et mihi loquitur, dicens: Sicut iussitis. Quod verbum iussionis peto a meo auditu removete, quia scio qui sum, qui estis. Loco enim mihi fratres estis, moribus patres. Non ergo iussi, sed quae utilia visa sunt, indicare curavi. Non tamen invenio vestram beatitudinem hoc ipsum quod memoriae vestrae intuli, perfecte retinere voluisse. Nam dixi, nec mihi vos, nec cuiquam alteri tale aliquid scribere debere; et ecce* (Grat. dist. *99, c. 5*) *in praefatione epistolae** *quam ad me ipsum qui prohibui direxistis, superbae appellationis verbum universalem, me papam dicentes, imprimere curastis. Quod peto dulcissima mihi sanctitas vestra ultra non faciat, quia vobis subtrahitur quod alteri plus quam ratio exigit praebetur. Ego enim non verbis quaero prosperari, sed moribus. Nec honorem esse deputo, in quo fratres meos honorem suum perdere cognosco. Meus namque honor est honor universalis Ecclesiae. Meus honor est fratrum meorum solidus vigor. Tunc ego vere honoratus sum, cum singulis quibusque honor debitus non negatur. Si enim universalem, me papam vestra sanctitas dicit, negat se hoc esse quod me fatetur universum. Sed absit hoc. Recedant verba quae vanitatem inflant, et charitatem vulnerant*» (Epist. *VIII, 30;* PL 77, *933 C*).

[112] Cf. Brian TIERNEY, «Modèles historiques de la papauté», en *Concilium* 108 (1975), pp. 65-74; Y.-M. CONGAR, «Le développement historique de l'autorité dans l'Église», en *Problèmes de l'autorité* (col. «Unam Sanctam», 38), Paris 1962, pp. 159-161; G. HOCQUARD, «L'Idéal du pasteur des âmes selon Grégoire le Grand», en *La tradition sacerdotale,* Le Puy 1959, pp. 143-167.

[113] Cf. M. PACAUT, *Histoire de la papauté,* Paris 1976, pp. 138-147; X.-H. ARQUILLIÈRE, *Saint Grégoire VII. Essai sur sa conception du pouvoir pontifical,* Paris 1934 (estudio esencial); véanse también

1. La Iglesia romana fue fundada por sólo el Señor.
2. Sólo el romano pontífice es digno de ser llamado universal.
3. Sólo él puede destituir o absolver a los obispos.
4. Su legado, en un concilio, tiene autoridad sobre todos los obispos, aun cuando él sea de rango inferior, y sólo él puede pronunciar una sentencia de destitución.
5. El papa puede destituir a los ausentes.
6. No puede permanecerse bajo el mismo techo con aquellos que han sido excomulgados por él.
7. Sólo él puede, según las circunstancias, establecer nuevas leyes, reunir nuevos pueblos, transformar una colegiata en abadía, dividir un obispado rico y unificar obispados pobres.
8. Sólo él puede utilizar insignias imperiales.
9. El papa es el único hombre cuyos pies besan todos los príncipes.
10. El es el único cuyo nombre debe pronunciarse en todas las iglesias.
11. Su nombre es único en el mundo.
12. Le es permitido destituir a los emperadores.
13. Le es permitido, cuando la necesidad lo exige, transferir a un obispo de una sede a otra diferente.
14. Puede, donde lo desee, ordenar a un clérigo de cualquier iglesia que sea.
15. Quien ha sido ordenado por él puede gobernar otra iglesia, pero no combatirla; no debe recibir de otro obispo un grado superior.
16. Ningún sínodo puede ser llamado general sin su mandato.
17. No existe texto canónico alguno fuera de su autoridad.
18. Su sentencia no puede ser reformada por nadie, y sólo él puede reformar las de todos.
19. No puede ser juzgado por nadie.
20. Nadie puede condenar una decisión de la Sede apostólica.
21. Las causas importantes de todas las iglesias deben serle comunicadas.
22. La Iglesia romana nunca se ha equivocado y, como lo atestigua la Escritura, nunca podrá equivocarse.
23. El romano pontífice, si ha sido ordenado canónicamente, es indudablemente santo por los méritos de san Pedro, en la fe de san Enodio, obispo de Pavía, de acuerdo en esto con numerosos Padres, como puede verse en el decreto del bienaventurado papa Símaco.

---

algunas páginas de Bruno CARRA DE VAUX, «Les images de la papauté au cours des siècles», en *Lumière et Vie* 133 (1977), pp. 37-69 (56-58). A FLICHE, *La querelle des investitures*. Paris 1946, muestra cómo no hay que ensombrecer en exceso la figura de Gregorio VII.

24. Por orden suya y con su autorización se les permite a los súbditos acusar.
25. Puede, fuera de una asamblea sinodal, destituir y absolver a los obispos.
26. Quien no está con la Iglesia romana no es considerado católico.
27. El papa puede desligar a los súbditos del juramento de fidelidad hecho a los injustos.[114]

¡Qué diferencia de talante! El lenguaje que ahora se emplea es el lenguaje del poder. Quien, desde Roma, habla de esta manera es realmente Romano Pontífice. Este lenguaje es tanto más grave cuanto que posiblemente haya sido provocado en parte por la agresividad respecto de Constantinopla.[115] Roma afirma sus «pretensiones». Por otra parte, su

---

[114] *P. L.* 148, 407-408 (*Reg.* II, 55; en E. CASPAR, *Das Register Gregors VII*, Berlin 1930, p. 202). Para un estudio del contexto jurídico, véase el interesante estudio de William Mc CREADY, «Papal *Plenitudo Potestatis* and the Source of Temporal Authority in Late Medieval Papal Hierocratic Theory», en *Speculum* 48 (1973), pp. 654-674; Charles E. SHRADER, «The Historical Development of the Papal Monarchy», en *Catholic Historical Review* 22 (1936), pp. 259-282; H.-X. ARQUILLIÈRE, «Origines de la théorie des deux glaives», en *Studi Gregoriani* 1 (1947), pp. 501-521. Para una visión de conjunto de la evolución, véase el estudio de Jan GAUDEMET, «Collections canoniques et Primauté pontificale», en *Revue de Droit Canonique* 16 (1936), pp. 102-117. En un contexto ecuménico reciente, son interesantes, aunque breves, algunas indicaciones de Georges H. TAVARD, *Papal Primacy and the Universal Church* (col. «Lutherans and Catholics in Dialogue» V), Minneapolis 1974, pp. 98-104, 105-118.

[115] A. FLICHE, *La réforme grégorienne et la reconquête chrétienne*, Paris 1944, p. 79, *nota* 1: «Según K. Hofmann *(Der Dictatus papae Gregor VII*, pp. 34ss. y *passim)*, no habría que buscar el origen de ese resurgimiento del poder pontificio que pretenden los *Dictatus papae* en las dificultades halladas en Occidente, sino de parte de Constantinopla: el cisma oriental se inició por oposición a las prerrogativas de la Iglesia romana, y Gregorio VII, muy afectado por aquella separación, habría querido recordar a la vez los orígenes y las características de las pretensiones que el romano pontífice hacía valer para establecer su autoridad absoluta sobre la Iglesia universal. Ciertamente hay en esta tesis una gran parte de verdad: la carta anteriormente citada a Hugues de Cluny (*Reg.*, II, 49) evidencia la tristeza que le ha ocasionado a Gregorio VII el fracaso de aquellas negociaciones con el emperador Miguel VII; y algunos de los *Dictatus papae*, como demuestra Hofmann, traducen perfectamente el deseo del papa de subrayar los motivos de la superioridad de la Iglesia de Roma respecto de la de Constantinopla. Es muy verosímil, por tanto, que Gregorio VII experimentara, en 1075, la necesidad de afirmar

obispo va a atribuirse los signos externos de la soberanía, tomando la tiara.[116] Prescindiendo de la grandeza del fin que se pretende —la libertad frente a los príncipes— lo cierto es que se ha iniciado la pendiente que hará a san Bernardo (defensor, sin embargo, de la teocracia papal),[117] escribir a Eugenio III hacia el año 1148 (medio siglo después de la muerte de Gregorio VII):

> Que yo sepa, nunca se vio a Pedro salir en procesión engalanado con sedas y pedrería, ni cubierto bajo un palio de oro, ni cabalgando en blanca montura, ni escoltado por soldados, ni rodeado de un ruidoso cortejo de ayudantes... Ese fasto que hace de ti el sucesor de Constantino, toléralo, pues, como una concesión a nuestra época, pero guárdate de pensar que se te debe.[118]

Más tarde vendrá Bonifacio VIII (1294-1303), con su bula *Unam Sanctam*, motivada, como se sabe, por su conflicto con Felipe IV el Hermoso. El dominio de la Santa Sede en el mundo ya no tiene límites. La Iglesia ha recibido de Dios las dos espadas, y es ella quien confía al Estado la espada secular. La *plenitudo potestatis* del romano pontífice es absoluta. Y aquí aparece la «pretensión» que va directamente al meollo de nuestro problema: *subesse Romano Pontifici omni humanae creaturae declaramus, dicimus, diffinimus omnino esse de necessitate salutis* (DS 875: «declaramos, decimos, definimos y pronunciamos que es absolutamente necesario para salvarse que toda criatura humana esté sujeta al romano pontífice»). Si los Griegos y otros rechazan

---

los privilegios de la Santa Sede frente a los países rebeldes a su autoridad; pero es lo cierto que no tuvo más que esta preocupación: las resistencias que encontró entre el clero occidental le llevaron a formular una serie de proposiciones destinadas a preparar la obra de centralización eclesiástica que él mismo llevará a cabo a lo largo de los años siguientes, y tomó también sus preocupaciones respecto de los soberanos occidentales, proclamando el derecho del papa a desvincular a los súbditos del juramento de fidelidad».

[116] De ahí la significación del gesto de Pablo VI al vender dicha tiara.

[117] Cf. B. JACQUELINE, *Épiscopat et Primauté chez saint Bernard de Clairvaux*, Saint-Lô 1975. Esta obra ilumina perfectamente los numerosos elementos implicados en esta «reivindicación» del primado.

[118] *De consideratione* IV, 3: *Opera* III, p. 453.

esta sumisión, por este mismo hecho proclaman *se de ovibus Christi non esse* (DS 872: «que ellos no son de las ovejas de Cristo»). Pero hay que citar íntegro el texto, publicado el 18 de noviembre de 1302:

> La fe nos obliga a creer y afirmar que la Iglesia es una, santa, católica y apostólica. Creemos en ella firmemente y la confesamos simplemente. Fuera de ella no hay salvación ni perdón de los pecados, puesto que su Esposo proclama en el Cantar de los Cantares: «Una es mi paloma, mi perfecta es una sola, única es ella de su madre, la predilecta de quien le dio a luz» (Cant 6, 9).
>
> La Iglesia representa el único Cuerpo místico, cuya cabeza es Cristo, y Dios a su vez lo es de Cristo. En ella hay «un solo Señor, *una sola* fe, un solo bautismo» (Ef 4, 5). En tiempo del diluvio, una sola fue el arca de Noé, figura de la Iglesia, y con el techo en pendiente de «un codo de altura» (Gen 6, 16), tuvo un solo piloto y guía, Noé. Fuera de ella, todos los seres perecieron, según leemos. Nosotros la veneramos como única, pues dice el Señor por el Profeta: «¡Libra, oh Dios, a mi alma de la espada, y a mi única de las garras del perro!» (Sal 21, 21). Oró, en efecto, al mismo tiempo por el alma, es decir, por sí mismo —que es la cabeza—, y por el cuerpo, al que llama su única, o sea, la Iglesia, a causa de la unidad del Esposo, la fe, los sacramentos y la caridad de la Iglesia. Es ella la «túnica inconsútil» (Jn 19, 23) del Señor, que no fue rasgada, sino que se echó a suertes. La Iglesia, por tanto, una y única, no tiene más que un cuerpo y una cabeza, no dos cabezas como si fuera un monstruo, es decir, Cristo y Pedro —el vicario de Cristo— y el sucesor de Pedro, pues el Señor dice a Pedro: «*Apacienta mis ovejas*» (*Jn 21, 17*). Dice «mis ovejas» en general, y no tal o cual en particular; por lo cual cabe entender que Cristo le confió todas las ovejas. Si, pues, los Griegos, o los que sea, dicen no haber sido confiados a Pedro y a sus sucesores, deben reconocer que ellos no son de las ovejas de Cristo, puesto que dice el Señor en San Juan: «Hay un solo rebaño y un solo pastor» (Jn 10, 16).
>
> Dos son las espadas que están en su poder: una espiritual y otra temporal. Así nos lo enseñan las palabras del Evangelio... Así pues, las dos espadas, la espiritual y la material, están en poder de la Iglesia, pero con la diferencia de que la material ha de ser empuñada a favor de la Iglesia, y la espiritual por la Iglesia. Esta ha de ser empuñada por los sacerdotes; aquélla, por la mano de reyes y soldados, pero subordinada a la voluntad y al consentimiento del sacerdote. Una espada ha de ser subordinada a la otra, y la autoridad temporal a la potestad espiritual... El poder espiritual, tanto por su dignidad como por su nobleza, está por encima del poder temporal, cualquiera que sea. Y si esto lo afirmamos tan claramente, es porque las cosas espirituales son

superiores a las temporales... Es testimonio de la verdad de que el poder espiritual puede establecer el poder terrenal y aun juzgarle si no fuera bueno... Por tanto, si el poder terrenal va desviado, será juzgado por el poder espiritual, y si va desviado un poder espiritual menor, por su superior; mientras que si se trata del poder supremo, no podrá ser juzgado por ningún hombre, sino sólo por Dios. Así lo afirma el Apóstol: «El hombre espiritual juzga de todo, pero a él nadie puede juzgarle» (1 Cor 2, 15). Es que esta autoridad, aunque dada al hombre y ejercida por él, no es humana, sino divina. Fue concedida de labios de Dios a Pedro y fundada sobre él y sus sucesores en Aquel a quien Pedro, la piedra, confesó cuando el Señor le dijo: «Todo lo que atares...» (Mt 16, 19). «Quien, pues, resiste a este poder», así ordenado por Dios, «resiste a la disposición de Dios» (Rom 13, 2), a no ser que se imagine, como Manes, que hay dos principios, opinión que tenemos por falsa y herética, porque, según afirma Moisés, no en los principios, sino «en el principio, creó Dios el cielo y la tierra» (Gn 1, 1).

Por tanto, declaramos, decimos, definimos y pronunciamos que es absolutamente necesario para salvarse que toda criatura humana esté sujeta al romano pontífice. (DS 870-875).

He ahí, pues, a la Iglesia —e incluso todo el designio de Dios— anclada en el papado, dependiente de él y en él concentrada. Nada, excepto el mismo Dios, escapa a la *plenitudo potestatis* del *Christi vicarius*. Todo le ha sido confiado a Pedro y a su sucesor (DS 870). La *plenitudo* lo es sin excepciones ni concesiones.[119]

Muy pronto se elaborará la teoría de esta situación de *plenitudo* absoluta. Su expresión más estructurada será obra de Agustín Trionfo (muerto en 1328 y a quien se suele llamar Agustín de Ancona, ermitaño de san Agustín),[120] quien

---

119 Acerca de la noción de *plenitudo*, véase el «dossier» (incompleto) de B. JACQUELINE, *op. cit.*, pp. 205 y 306; J. LECLER, *Le pape ou le Concile*, Lyon 1973, pp. 35, 49, 77, 80, 101, 152, 158; T. G. JALLAND, *The Church and the Papacy*, London 1944, pp. 18, 301-304; M. MACCARRONE, *Vicarius Christi*, Roma 1952. Véase también *supra*, nota 114.

120 Véanse los excelentes artículos de J. RIVIÈRE, «Une première Somme du pouvoir pontifical: le Papa chez Augustin d'Ancône», en *Rev. des Sc. Rel.* 18 (1938), pp. 149-183; «Augustin d'Ancône», en *Dict. de Droit Can.* I, pp. 1416-1422; «Trionfo», en *DTC* 15, pp. 1855-1860; cf. también su libro, perennemente válido, *Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel*, Louvain-Paris 1926.

afirmará que el «poder» del romano pontífice es el único que existe *a Deo immediate.* De ello deduce que *todo* poder *(potestas, jurisdictio)* se deriva de él en la Iglesia y (salvo en lo que concierne a la ejecución inmediata) en la sociedad civil; deduce igualmente que no puede estar sujeto a ningún control; que posee el supremo poder doctrinal (el de *determinare quae sunt fidei*); que es el autor del derecho positivo (los únicos que escapan a su poder son el derecho divino y el natural); que su poder alcanza hasta a los no-bautizados; que el emperador es *minister papae,* lo mismo que todo soberano; que la «justicia universal» depende de dicho poder; y que éste se ejerce incluso sobre los santos del cielo y las almas del purgatorio, quedando excluidos de su competencia únicamente el infierno y el limbo. En efecto,

> ...este poder del papa alcanza no sólo a todos los cristianos, sino también a los paganos y Judíos, en la medida en que los intereses superiores de la ley divina pueden exigirlo (Q. XXIII-XXIV, pp. 136-149). En un cierto sentido, alcanza incluso a la Iglesia triunfante, pues al papa le compete la canonización de los santos, en lo cual, por otra parte, no goza más que de una infalibilidad relativa *secundum allegata et probata sibi* (Q. XIV, a. 4, p. 98). En él queda comprendida sin duda ninguna la Iglesia purgante, pues los muertos, por el hecho de ser todavía *viatores,* siguen siendo *de foro papae* (Q. XXIX, a. 4, p. 178). Es, pues, competencia del papa distribuirles los sufragios de la Iglesia y, en teoría, nada puede impedirle llegar a vaciar por completo, por esta razón, todo el purgatorio. Pero en esto debe contemplar, al mismo tiempo que la *clavis potentiae,* la *clavis discretionis et scientiae* (Q. XXX, a. 5, p. 185; Q. XXXII, a. 3, p. 194). En cuanto al infierno y al limbo (Q. XXXIII-XXXIV), escapan absolutamente a su competencia.[121]

¿Cómo no pensar que un personaje semejante, Romano Pontífice dotado de una *plenitudo potestatis concebida* de esta manera, sea *algo más que un papa*?

Muy pronto, el arte ingenuo y popular —testigo importante de la conciencia cristiana común —representará a Dios Padre con los rasgos del romano pontífice, incluso en los misales. Un misal francés del siglo XV, que se conserva en el museo de Cluny, lo representa con la tiara, sentado en el

[121] J. RIVIÈRE, «Trionfo», *cit.,* pp. 1858-1859.

trono pontificio. De manera menos burda, pero en un estilo no menos arriesgado desde el punto de vista dogmático, y radicalizando el pensamiento de Inocencio III (muerto en 1216), que decía que el papa «está a medio camino entre Dios y el hombre, ...menos que Dios pero más que el hombre»,[122] se dará al romano pontífice el título de «vicario de Dios» (*vicarius Dei*). Inocencio IV (muerto en 1254) usará este título para extender su poder más allá de los fieles, y los grandes teóricos del poder papal, Juan de Torquemada (muerto en 1468) y Roberto Bellarmino (muerto en 1621) verán en él la expresión más adecuada para delimitar el poder papal.[123] El 10 de mayo de 1297, los cardenales Colonna, en un memorial sobre la destitución y el traslado de obispos, afirman que esto queda reservado al papa en cuanto que, *quodammodo Deus est, id est Dei vicarius.*[124] Jean André (muerto en 1348) explica: en el cumplimiento de su función, el papa *non est homo sed Dei vicarius,* no es ya hombre, sino vicario de Dios.[125] Y Alvarez Pelayo (muerto en 1349); precisa: *non est homo simpliciter sed Deus, id est vicarius Dei;* es *quodammodo* Dios, *quasi Deus in terris est.*[126] Y esto lo repite, por la misma época, el canonista Beldus de Ubaldis,[127] de quien se hará eco, algunos decenios más tarde, Louis du Pont.[128] El célebre Panormitanus (Nicolás de Tudeschi, muerto en 1445), a pesar de ser más matizado,[129] no dudará en escribir que es necesario pensar que Dios mismo actúa en aquello que el papa hace como «vicario de Dios».[130] Su pensamiento es ciertamente más flexible que sus palabras, pero éstas han quedado escritas.

Las expresiones ultramontanas que hemos ido encontran-

---

122 J. RIVIÈRE, «Sur l'expression 'Pape-Deus' au Moyen Age», en *Miscellanea Francesco Ehrle. Scritti di Storia e Paleographia* II, Roma 1924, pp. 276-279 (285): «Le pape, est-il un Dieu pour Innocent III?», en *Rev. des Sc. Rel.* 2 (1922), pp. 447-451.

123 Cf. Y.-M. CONGAR, «Titres donnés au pape», en *Concilium* 108 (1975), p. 61. Acerca de Torquemada, cf. J. LECLER, *op. cit.*, pp. 156-159.

124 Texto, en J. RIVIÈRE, «Le pape, est-il...», p. 450.

125 Texto, en J. RIVIÈRE, «Sur l'expression...», p. 284.

126 Textos, *ibid.*, pp. 285-287.

127 Actúa *tamquam Deus* (*ibid.*, p. 283).

128 *Non puri hominis sed vicem Dei gerit in terris* (*ibid.*, p. 285).

129 Cf. J. LECLER, *op. cit.*, pp. 152-154.

130 Texto, en J. RIVIÈRE, «Sur l'expression...», p. 285.

do a lo largo de nuestra reflexión tienen, pues, un origen antiguo y han sido «pulidas» por siglos de historia; lo cual explica la dificultad de hacerlas desaparecer de la conciencia católica. Pertenecen al *ethos* que han ido creando la confusión entre los diferentes niveles de autoridad del obispo de Roma y la amalgama de pretensiones, provocadas unas veces por situaciones históricas poco claras, y creídas otras veces como necesarias para volver a la Iglesia a la pureza evangélica, y otras veces también alimentadas por un ansia de poder. No es fácil ver las cosas con toda claridad, pero ahí están los hechos. Expresiones como que «el papa es vicario de Dios» o que «el papa es sucesor de Dios», que fueron cuidadosamente evitadas por el Vaticano I en la *Pastor aeternus,* volverán a aparecer incluso después del Vaticano II.[131] No podemos ya dudar en afirmar que, en la conciencia católica, el papa ha sido maximalizado.

Lejos quedan ya los tiempos en que León Magno (440-461) se llamaba modestamente a sí mismo «vicario de Pedro», precisando: «El bienaventurado apóstol Pedro no deja de presidir en su sede (de Roma)».[132] Esta era ya la manera de pensar del papa Siricio, muerto en el año 339.[133] Los papas de los siglos V y VI se consideran sencillamente como quienes «hacen las veces» de Pedro, perpetuando en el seno de la comunión de los obispos el «de una vez para siempre» de su apostolado. En los siglos XI y XII permanecen como títulos ordinarios los de «vicario de Pedro», «vicario de Pedro y Pablo» y «vicario de la sede apostólica».[134] En la pluma de un Gregorio VII no se trata precisamente de imágenes estilísticas.[135] Lo cierto es que a no tardar mucho, y a instancias

---

131 Cf. *supra,* nota 26.

132 *Sermo 5* (PL 54, 153). Era también el caso de Gregorio VII y de Pascual II. Véanse los textos en A. FLICHE, *La querelle des investitures,* Paris 1946, pp. 73-74, 87, 92-93, 147, 164.

133 Es lo que muestra E. GILES, *Documents illustrating Papal Authority, AD 96-454,* London 1952, p. 282, texto 142. Véase también el breve, pero iluminador, artículo de M. MACCARRONE, «Il titolo papale di 'vicarius Petri' nella Liturgia», en *Notitiae* 15 (1979), pp. 177-182.

134 Y.-M. CONGAR, «Titres donnés au pape», *cit.,* p. 60.

135 Sobre este título de *Vicarius Petri,* léase sobre todo G. CORTI, *Il Papa Vicario di Pietro. Contributo alla storia dell'Idea papale,* Brescia 1966; M. MACCARRONE, *Vicarius Christi,* Roma 1952;

de Inocencio III, se preferirá hablar de «vicario de Cristo», modificando el hermoso sentido tradicional de la expresión.[136] El Romano Pontífice, efectivamente, dirá que «aunque sucesor del Príncipe de los apóstoles, no somos su vicario ni el de ningún hombre ni apóstol alguno, sino Vicario del mismo Jesucristo»[137]:

> Es que el título ya había recibido un pleno sentido jurídico, del que gozaba concurrentemente con su sentido sacramental, pero que ahora prevalece claramente sobre este último. Es el sentido de los poderes que una autoridad superior delega en su representante durante su ausencia. Esta autoridad es la de Cristo. Agustín Trionfo la definió así en 1324: «*Papa succedit Petro in personali administratione (...), Christo autem in officio et in universali iurisdictione*» (Summa XIX, 4). «*Papa est nomen iurisdictionis*». En estas condiciones, el papa no tiene su poder en virtud del título de obispo de Roma y de la *sedes apostolica,* sino directamente, como *caput Ecclesiae,* por el título de vicario de Cristo: según Trionfo, podría no ser obispo de Roma (...).
> Es ésta, evidentemente, una desviación que fue criticada ya en su misma época. Y no responde a la doctrina del Vaticano I, que, citando el discurso del legado Felipe en el concilio de Efeso, y luego el decreto de Florencia, habla del primado de jurisdicción entregado a Pedro y, después de él, «*suis succesoribus episcopis sanctae Romanae sedis*» (DS 3056 y 3059), es decir de *la Ecclesia Romana* (DS 3060).[138]

De la ruptura de la Iglesia al deseo de unidad

Mientras en Occidente toma cuerpo esta visión del papado, ya desde antes del reinado de Gregorio VII, la desviación que desde hacía varios siglos alejaba a Oriente de Occidente acaba convirtiéndose en ruptura. El *episcopus Ecclesiae Ca-*

Apostolicità, Episcopato e Primato di Pietro. Ricerche e Testimonianze dal II al V secolo, Roma 1976. Respecto de Gregorio VII (y Pascual II), cf. *supra,* nota 132.

136 Cf. W. Bertrams, *Vicarium Christi, vicarii Christi. De significatione potestatis episcopalis et primatialis,* Roma 1964; Y.-M. Congar, *art. cit.*, pp. 59-61; M. Maccarrone, *Apostolicità...*, pp. 316-322; Bruno Carra de Vaux, *art. cit.*, pp. 58-60.

137 «Quamvis sumus apostolorum principis successores, non tamen eius aut alicuius apostoli vel hominis sed ipsius sumus Vicarii Iesu Christi» (*Reg.* I, 326; *PL* 214, 292).

138 Y.-M. Congar, *art. cit.*, p. 61.

tholicae —entendiendo por ello, en línea con los primeros siglos, la *Ecclesia Catholica Urbis Romae,* es decir, la iglesia local de Roma que se había mantenido fiel a la fe apostólica [139]— es considerado como un obispo universal cuya diócesis es toda la Iglesia, precisamente cuando una parte muy amplia de esta Iglesia se ha separado de él.

Efectivamente, Miguel Cerulario, patriarca de Constantinopla desde 1043 hasta 1058, tiene como interlocutor, en sus disputas con Roma, al legado de León IX (muerto en 1054), cardenal Humberto de Moyenmoutier. Este, cuyas ideas reformadoras desempeñaron un importante papel, es un personaje poco moderado. Cerrado por completo a las justas demandas de Oriente, no duda en calificar de «sinagoga de Satanás» a toda iglesia que rechace determinados deseos de Roma. A veces llega incluso a solucionar los problemas más con injurias que con la fuerza persuasiva de la comprensión. El 16 de julio de 1054 entra con su séquito en Santa Sofía de Constantinopla, durante la liturgia solemne, deposita en el altar la sentencia de excomunión contra el patriarca y, a continuación, sale de allí sacudiéndose el polvo de sus zapatos. Ahora bien,

> «...curioso documento éste, la bula de excomunión, que, mucho más que todos los documentos anteriores, lleva la huella del cardenal Humberto: vehemencia rayana en la violencia y la injuria, alarde de una erudición histórica de muy mediocre calidad, acusaciones que no siempre es posible verificar.[140]

El 7 de diciembre de 1965, el obispo de Roma, Pablo VI, y el patriarca de Constantinopla, Atenágoras, levantaron esta excomunión.[141] Aquel gesto tenía un alcance simbólico, tal

---

139 Acerca del sentido de la expresión, véase H. MAROT, «La collégialité et le vocabulaire épiscopal du Ve au VIIe siècle», en *La collégialité épiscopale* (col. «Unam Sanctam» 52), Paris 1965, pp. 59-98. Pablo VI la empleó para la promulgación del Vaticano II.

140 A. AMANN y A. DUMAS, *L'Église au pouvoir des laïques,* Paris 1949, p. 146. Acerca del cardenal Humbert, cf. J. T. GILCHRIST, «Cardinal Humbert of Silva-Candida (d. 1061)», *(«Duquesne Studies»),* en *Annuale Mediaevale* III (1962), pp. 29-42.

141 Cf. *Tomos Agapès,* pp. 250-303; cf. también el importante artículo de M. MACCARRONE, «L'atto di fraternità del 7 dicembre 1965», en *Unitas* 21 (1966), pp. 20-50.

como lo deseaban sus dos protagonistas, atentos siempre a realizar gestos cargados de significación ecuménica. Era un gesto que concernía a un tiempo a Roma y a Constantinopla.

La Iglesia de Oriente se vuelve hacia su «hermana» de Occidente para dar la plenitud que quiere el Señor a una «comunión» que nunca ha terminado de romperse del todo entre ellas. Y la Iglesia de Occidente acepta adoptar hacia su «hermana» de Oriente una actitud no sólo fraterna, sino también de justicia, como lo exigen tanto la dilatada historia de esta última (que ha generado unos determinados derechos) como, sobre todo, la auténtica naturaleza de la «comunión» eclesial. Y dado que la cuestión de los «maximalismos» romanos, agravados aún más, tras la ruptura, por los *Dictatus papae* de Gregorio VII y la *Unam Sanctam* de Bonifacio VIII, ha marcado hasta nuestros días la visión católica occidental del papado, a pesar de ciertos matices del Vaticano I y de las precisiones del Vaticano II, es evidente que esta cuestión ocupa un puesto central en las nuevas relaciones que quieren instaurarse. El romano pontífice [142] no debería ser *más que un papa*.[143]

---

142 Sobre este título, véase H. MARROT, *loc. cit.*, pp. 75-94. Sabemos que, a partir del siglo V, «Pontifex Maximus» designa a todo obispo, sobre todo al metropolitano. A partir del siglo XI se aplica de modo privilegiado al papa: «Soberano Pontífice». El Código de 1919 y el Vaticano II utilizan sobre todo el título de «Pontifex romanus».

143 Tomamos aquí el término en su sentido popular, cargado de afecto. Sabemos que en Oriente se aplica a otras personas distintas del obispo de Roma (cf. *Service d'information du Secr. pour l'Unité des chrétiens*, Vaticano 1980, p. 7; *Le Monde*, 8-IX-1981; *The Daily Telegraph*, 8-IX-1981, p. 5). Los *Dictatus Papae* de Gregorio VII tenderán a reivindicarlo como título personal («su nombre es único en el mundo»: XI). La palabra *papatus* aparece precisamente entonces. Cf. Y.-M. CONGAR, «Note sur le destin de l'idée de collégialité épiscopale en Occident au Moyen Age», en *La collégialité épiscopale* (col. «Unam Sanctam», 52), Paris 1965, pp. 99-129 (118). Sobre el término «papa», cf. Roberto BELLARMINO, *Tertia Controversia generalis de Summo Pontifice*, IIb. II, cap. 31, 1, 420-421 ed. *Opera*, Napoli 1836; H. BURN-MURDOCH, «Titles of the Roman See», en *The Church Quart. Rev.* 159 (1958), pp. 257-364; *The Development of the Papacy*, Londres 1954, pp. 73-79; P. BATIFFOL, «Papa, Sedes apostolica, apostolatus», en *Riv. de Archeol. crist.* I (1924), pp. 99-116; H. LECLERQ, «Papa», en *DACL* XIII, pp. 1097-1111; P. de LABRIOLLE, «Papa», en *Bull. Du Cange* 4 (1928), pp. 65-75; Y.-M. CONGAR, *art. cit.*, *supra*, nota 123.

Por otra parte, en el propio Occidente, desgarrado desde la Reforma, se manifiesta un mismo deseo de Unidad que responde a las mismas inquietudes y problemas respecto del ejercicio del poder romano. La cuestión no es saber si es necesario un papa. Lo que se pide a la Iglesia católica (romana) es que explique en qué puede consistir el primado romano en el supuesto de que el papa ya no sea *algo más que un papa*. El camino hacia ello queda abierto en la declaración *Mysterium Ecclesiae* (1973):

> (...) conviene observar, en primer lugar, que el contenido de los enunciados de la fe depende, por una parte, del alcance semántico de la lengua utilizada en una época determinada y en unas circunstancias concretas. Se da el caso, además, de que una verdad dogmática se expresa primero de un modo incompleto —aunque no falso— y más tarde, considerada en un contexto de fe o de conocimientos humanos más amplio, llega a expresarse de modo más integral y perfecto. Después la Iglesia, mediante sus nuevos enunciados, quiere confirmar o clarificar las verdades ya contenidas de uno u otro modo en la Sagrada Escritura o en las formulaciones anteriores de la Tradición, pero, al mismo tiempo, suele tener a la vista determinadas cuestiones por resolver o ciertos errores que debe rechazar; de modo que, para poder comprender bien los enunciados antedichos, es necesario tener en cuenta todas estas cosas. Finalmente, las verdades que la Iglesia pretende enseñar mediante sus formulaciones dogmáticas son evidentemente distintas de las condiciones mudables propias de una determinada época; pero esto no impide que eventualmente sean formuladas, incluso por el Magisterio, en términos que llevan las huellas de estas concepciones.
>
> Todo esto considerado, debe decirse que las formulaciones dogmáticas del Magisterio fueron aptas, desde el principio, para comunicar la verdad revelada y que, permaneciendo inalterables, la comunicarán siempre a quienes las interpreten bien. Pero de aquí no se sigue que cada una de ellas haya tenido y siga teniendo siempre esta aptitud en el mismo grado. Por eso los teólogos se dedican a delimitar exactamente la intención que las diferentes formulaciones dogmáticas contienen realmente en su enseñanza, con lo que prestan un gran servicio al Magisterio de la Iglesia, al que se encuentran supeditados. Por esta misma razón, las antiguas formulaciones dogmáticas y otras que se les asemejan continúan generalmente vivas y siguen dando fruto en el uso habitual de la Iglesia, de modo que, sin embargo, se les añaden oportunamente nuevas exposiciones y enunciados que mantienen y clarifican su sentido original. Por otra parte, a veces se ha dado el caso de que, en el mismo

uso habitual de la Iglesia, algunas de estas formulaciones hayan cedido su lugar a nuevos modos de expresarse que, propuestos o aprobados por el Magisterio, presentaban de modo más claro o más completo el mismo significado.[144]

---

[144] *DC* 70 (1973), pp. 666-667. Conviene leer toda esta página, raramente citada. Acerca del sentido de la irreformabilidad, véase el análisis de Mons. PHILIPS, *L'Église et son mystère au deuxième Concile du Vatican*, Desclée 1970, p. 330. Para profundizar lo que tan rápidamente hemos evocado, puede leerse: T. F. JALLAND, *The Church and the Papacy. A Historical Study*, London 1944 (libro básico); Y.-M. CONGAR, *L'Ecclesiologie du haut Moyen Age, de saint Grégoire le Grand à la désunion entre Byzance et Rome*, Paris 1970; W. ULLMANN, *The Growth of Papal Government in the Middle Ages*, London 1955; M. PACAUT, *Histoire de la papauté, de l'origine au Concile de Trente*, Paris 1976; Geoffrey RICHARDS, *The Popes and the Papacy in the Early Middle Ages*, Boston 1979, pp. 476-752 (importante, aunque es preciso verificar frecuentemente lo que dice); M. WILKS, *The Problem of Sovereignty in the later Middle Ages (Ecclesia in Papa, Papa in Ecclesia)*, Cambridge 1963; Brian TIERNEY, *Foundations of the Conciliar Theory*, Cambridge 1955; *The Origins of Papal Infallibility (1150-1350)*, Cambridge 1972; Yves RENOUARD, *La papauté à Avignon*, Paris 1969 (fácil y sugerente); Henry MARC-BONNET, *Les Papes de la Renaisance* (col. «Que sais-je?»), Paris 1969; *La papauté contemporaine* (col. «Que sais-je?»), Paris 1971 (excelente síntesis, fácil de leer y hecha por un buen especialista).

2

EL PAPA: EL OBISPO DE ROMA

¿Qué es, pues, el papa cuando no es algo más que papa? Para averiguarlo se impone la necesidad de un método, pues nada sería más grave, en un tema de semejante importancia y ante la situación ecuménica que hemos descrito, que aventurarse alegremente, porque correríamos el peligro de dar vueltas y no llegar a ninguna parte.

En esta perspectiva, es importante comprender la *Pastor aeternus* tal como fue recibida en el Vaticano II, a la luz de la gran Tradición. Por una parte, efectivamente, si creemos en la acción del Espíritu en la Iglesia, no podemos separar el Vaticano I y el Vaticano II. Por otra, la afirmación de que la Iglesia de Dios *subsiste* en la Iglesia católica, sin por ello quedar encerrado en ella, nos obliga a rechazar toda solución que se proponga «olvidar el Vaticano I» *(sic),* pues debemos ser honestos, en nombre precisamente de la búsqueda ecuménica de *comunión* en la verdad de la fe.[1] A pesar de que las fórmulas dogmáticas de la Iglesia católica (romana), tal como afirma la declaración *Mysterium Ecclesiae* (24 de junio de 1973), puedan dar sólo una respuesta incompleta, invitando a una profundización ulterior en un contexto más amplio antes de alcanzar una expresión más total y perfecta,[2]

---

[1] Cf. J.-M.-R. TILLARD, «Une seule Église de Dieu: l'Église brisée», en *POC* 30 (1980), pp. 3-13.

[2] El texto latino es muy claro: «*Ad hanc historicam conditionem quod attinet, initio observandum est sensum, quem enuntiationes fidei continent, partim pendere e linguae adhibitae vi significandi certo quodam tempore certisque rerum adiunctis.*

y a pesar de que tal vez se requiera mucho tiempo hasta conseguir liberarlas de cuanto han recibido de su contexto inmediato y de su época,[3] tales fórmulas dogmáticas no son, sin embargo, falsas. No se trata de negarlas, sino de «abrirlas». Ahora bien, ya hemos expresado nuestra convicción en este punto: las afirmaciones solemnes de los dos Concilios del Vaticano son de las que una «hermenéutica ecuménica» debe someter a esa purificación y plenitud que sólo se consolidará por la «recepción» del conjunto de las iglesias ensambladas en la tradición apostólica.

Situándonos en la tradición católica (romana), intentaremos proyectar sobre las definiciones de la *Pastor aeternus* la luz de la Tradición, especialmente en el llamado período de la Iglesia indivisa, cuando —a pesar de los conflictos y

---

Praeterea, nonnumquam contingit, ut veritas aliqua dogmatica primum modo incompleto, non falso tamen, exprimatur, ac postea, in ampliore contextu fidei aut humanarum cognitionum considerata, plenius et perfectius significetur. Deinde, Ecclesia novis suis enuntiationibus, et quae in Sacra Scriptura aut in praeteritis Traditionis expressionibus iam aliquomodo continentur, confirmare aut dilucidare intendit, sed simul de certibus quaestionibus solvendis erroribusve removendis, cogitare solet; quarum omnium rerum ratio habenda est, ut illae enuntiationes recte explanentur. Denique, etsi veritates, quas Ecclesia suis formulis dogmaticis reapse docere intendit, a mutabilibus alicuius temporis cogitationibus distinguuntur et sine iis exprimi possunt, nihilominus interdum fieri potest, ut illae veritates etiam a Sacro Magisterio proferantur verbis, quae huiusmodi cogitationum vestigia secumferant.

His consideratis, dicendum est formulas dogmaticas Magisterii Ecclesiae veritatem revelatam ab initio apte communicasse et, manentes easdem, eam in perpetuum communicaturas esse recte interpretantibus ipsas. Exinde tamen non consequitur singulas earum pari ratione ad id efficiendum aptas fuisse aut aptas mansuras esse. Qua de causa, theologi accurate circumscribere satagunt intentionem docendi, quam diversae illae formulae reapse continent, atque hac opera sua vivo Magisterio Ecclesiae, cui subduntur, conspicuum praestant auxilium. Eadem insuper de causa fieri solet, ut antiquae formulae dogmaticae et aliae iis veluti proximae, in consueto Ecclesiae usu, vivae ac frugiferae permaneant, ita tamen ut iis opportune novae expositiones enuntiationesque adiungantur, quae congenitum illarum sensum custodiant et illustrent. Porro aliquando etiam factum est, ut inconsueto illo Ecclesiae usu, quaedam ex illis formulis cederent novis dicendi modis qui, a Sacro Magisterio propositi vel approbati, eumdem sensum clarius pleniusve exhibebant».

[3] Nótese la importancia que tiene para nuestro tema esta referencia a las limitaciones propias de la época.

rupturas, a veces muy antiguas— Oriente y Occidente como tales no se habían separado todavía. Por otra parte, los Padres conciliares del Vaticano I pretendían realmente traducir esta «fe antigua y constante de la Iglesia universal» (*DE* 3052), enraizada en aquella época en que «el Oriente y el Occidente se juntaban en unión de fe y de caridad» (*DE* 3065), pues este período es normativo.[4] Por supuesto que habremos de tener en cuenta las lecturas que de los documentos de este período hacen otras tradiciones eclesiales y no olvidaremos que, sobre todo desde la ruptura con Oriente y el desgarro de la Reforma, la Iglesia católica (romana) se ha dado a sí misma un primado a la medida de las situaciones que vivía, y no ya a la medida de la vida de la «comunión universal de las iglesias», rota por el cisma.

Del primado de la Iglesia de Roma al de su obispo

Ya hemos hecho notar cómo la constitución *Pastor aeternus* del Vaticano I habla de la *sede apostólica* y de la *iglesia romana* en su capítulo central (*DS* 3059, 3060, 3062, 3063) y en otras partes (3056, 3057, 3066, 3067, 3069 a 3071), siempre que intenta precisar el estatuto del romano pontífice. En uno de sus párrafos clave, el poder de jurisdicción de éste aparece incluso en dependencia de la supremacía de la *iglesia romana* en el seno de todas las iglesias: «Enseñamos y declaramos que la *Iglesia romana,* por disposición del Señor, posee un primado de poder ordinario sobre todas las otras iglesias, y que este poder de jurisdicción del romano pontífice, verdaderamente episcopal, es inmediato» (*DS* 3060). Y la misma relación entre la sede (la *cathedra,* la *sedes*) y el obispo que la ocupa se trasluce en la atribución a este último de una infalibilidad cuando habla *ex cathedra,* es decir, *desde su sede* (*DE* 3074, 3071). Por otra parte, el texto precisa que entonces es la infalibilidad de toda la Iglesia la que es ejercida por aquel que habla «desde esta sede» (*DS* 3074).

---

[4] Sobre este período normativo, cf. «Vers une profession de foi commune», en *DC* 77 (1980), pp. 653-657 (Doc. *Foi et Constitution* 100).

Ciertamente, es preciso evitar que esta dependencia del obispo de Roma respecto de su iglesia, de su sede, de su *cathedra* (que está en el corazón mismo de su *catedral*) resulte excesivamente extrapolada y subrayada en nuestro texto. En el mismo documento del Vaticano I hay afirmaciones que más bien confirman la relación inversa. Con todo, es importante que esta dependencia sea al menos evocada, pues es un testimonio de su enraizamiento en la Tradición de la Iglesia indivisa, para la que el primado que se le reconoce a Roma está vinculado, en primer lugar, no a la persona de su obispo, sino al particular significado de la iglesia local de Roma en el conjunto de las iglesias locales.[5]

Es esencial recordar esta transcendencia de la sede (la *sedes*) y su prioridad sobre el que se sienta en ella como obispo (el *sedens*).[6] Son la dignidad o el privilegio de la *sedes* los que de alguna manera contagian al *sedens,* y no al revés. La Iglesia local —que, sin embargo, no podría existir sin su obispo—, una vez fundada, le precede a éste. La sede episcopal «está en» la iglesia local. Durante los primeros siglos, además, era ésta la que elegía a quien había de ocupar la *sedes* y a quien debían ordenar los obispos de las sedes vecinas, una vez que ella hubiera garantizado la fe y las cualidades del elegido.

La *Tradición apostólica,* a comienzos del siglo III, apoyándose indudablemente en una antigua costumbre, prescri-

---

[5] Véase el fundamental estudio de Pierre BATIFFOL, *Cathedra Petri* (coll. «Unam Sanctam», 4), Paris 1938 (ed. póstuma: mons. Batiffol murió en enero de 1929); *Le Siège apostolique,* Paris 1924; M. MACCARRONE, «La Cathedra Petri e lo sviluppo dell'idea del primato papale dal II al III secolo», en *Misc. Piolanti* (Roma 1964), pp. 37-56; *Apostolicità, episcopato e primato di Pietro,* Roma 1976, pp. 64-213; Ch. PIETRI, *Roma Christiana. Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie, de Miltiade à Sixte III* (311-440), t. 1, Roma 1976, pp. 301-401 (la interpretación de la documentación histórica nunca es maximalizante).

[6] Lo cual se manifiesta en la elección del obispo ya sea por la iglesia local como tal, ya sea por el Capítulo, ya sea (en el caso de Roma) por el colegio cardenalicio. Cf. R. GRYSON, «Les élections ecclésiastiques au IIIe siècle», en *RHE* 68 (1973), pp. 353-402; «Les élections épiscopales en Orient au IVe siècle», en *RHE* 74 (1979), pp. 301-345; J. GAUDEMET, *Les élections dans l'église latine des origines au XVIe siècle,* Paris 1979. Sobre el cardenalato romano, cf. Giuseppe ALBERIGO, *Cardinalato e Collegialità,* Firenze 1969, espec. pp. 14-49.

be «que se ordene como obispo a aquel que haya sido elegido por todo el pueblo y que sea irreprochable (...) Con el consentimiento de todos, los obispos le imponen las manos» (cap. 2).

Al hacer esto, lo que la *Tradición apostólica* pretende es algo que va infinitamente más allá de un comportamiento democrático, que en aquella época no tendría apenas sentido. Su perspectiva es eclesiológica, en la línea que hemos indicado. Y esto es igualmente válido por lo que respecta a León Magno (en el siglo V), cuando éste se hace eco de dicha ley.[7] Y en Oriente, habiendo evolucionado la disciplina en el

---

[7] *Epist.* 14, 5 (PL 54, 673): «*Cum ergo de summi sacerdotis electione tractabitur, ille omnibus praeponatur quem cleri plebisque consensus concorditer postularit: ita ut si in aliam forte personam partium se vota diviserint, metropolitani iudicio is alteri praeferatur qui maioribus et studiis iuvatur et meritis: tantum ut nullus invitis et non petentibus ordinetur; ne civitas episcopum non optatum aut contemnat, aut oderit; et fiat minus religiosa quam convenit, cui non licuerit habere quem voluit*». Sobre la permanencia de esta opinión de León Magno, cf. A. FLICHE, *La querelle des investitures,* Paris 1946, pp. 8-9, donde dice: «En una carta escrita el año 445, san León Magno postula como principio que 'el que ha de mandar a todos debe ser elegido por todos'; en caso de sede vacante, se invitará a los fieles a hacer una propuesta *(postulare),* tras de lo cual los clérigos procederán a la elección *(electio).* Conforme al decreto pontificio, el concilio de Clermont, en el año 535, recuperando una fórmula reservada por el concilio de Orléans (año 533) exclusivamente a los metropolitanos, estipula que 'el obispo debe ser elegido por el clero y por el pueblo, con el asentimiento del metropolitano'; y el tercer concilio de Orléans (año 538) hace suya esta regla que el derecho canónico jamás permitirá que caiga en desuso. Cinco siglos más tarde, apoyándose tanto en los cánones conciliares como en las constituciones de san Celestino I (422-432) y de san Gregorio Magno (590-604), Buchard de Worms no se expresará en su decreto de distinto modo de como lo hacen los sínodos merovingios y proclamará, a su vez, que no puede considerarse como obispo a quienes no han sido elegidos por el clero, a instancias del pueblo, y consagrados por los obispos co-provinciales una vez oído el parecer del metropolitano.

La tradición canónica, pues, se ha perpetuado, al menos en el derecho. Y en la práctica ha sido igualmente observada en muchas circunstancias, y son numerosos los relatos de elecciones episcopales en que los cronistas o los hagiógrafos ponen de relieve el papel preponderante del clero y del pueblo. Sin duda, el procedimineto no quedó rigurosamente establecido y, según los casos, la preponderancia del elemento laico es mayor o menor, del mismo modo que varía mucho el número de los que participan en la elección: en Reims (el año 989), el arzobispo Arnoul es designado por el conjunto del clero, mientras que, por la misma época, en diversas diócesis francesas y alemanas el poder de

sentido de una «especie de cooptación decidida a nivel de colegio episcopal»,[8] sin embargo, el derecho eclesiástico nunca negó a la iglesia local, hasta los textos del siglo IV, «el derecho a tomar parte en la elección de su obispo».[9] La iglesia local como tal, en la comunión de sus clérigos y laicos, es la primera y la depositaria de la apostolicidad. Los obispos se suceden unos a otros en su *sedes.* Al tomar asiento en la *cathedra,* una vez que quienes ocupan las sedes vecinas, con la oración de la comunidad, les hayan impuesto las manos, cada uno de ellos se hace portador de la tradición de esa sede, encargado de recibirla, defenderla, acrecentarla y mantenerla en la comunión de todas las iglesias. Y lo mismo debe decirse de la relación entre la iglesia de Roma y su obispo, el cual, si goza de ciertas prerrogativas en el seno del colegio de los obispos, es porque las ha recibido del carácter eminente de su sede.

Poseemos un interesante indicio de esto en los acontecimientos que, en enero del año 250, siguieron a la muerte del obispo de Roma, Fabiano. El emperador Decio trataba de impedir la elección de un sucesor. Pero en ese largo intervalo —Cornelio no será elegido hasta la primavera del año siguiente— el grupo de los «confesores de la fe» y del clero romano toma en su manos la dirección de la iglesia romana.[10] Se envían hasta cuatro cartas a Cipriano y al clero de Cartago, enfrentados a una grave crisis, siendo Noviciano uno de sus redactores. Incluso cuando «la Sede está vacante, sacerdotes y fieles continúan interesándose por lo que ocurre allende el mar y las montañas, porque tienen que darlo a conocer».[11] Harnack no podía dejar de subrayarlo:

---

elegir está reservado exclusivamente a los canónigos; por lo que se refiere a los laicos, unas veces se reducen a los *primores civitatis* o a los *milites ecclesiae,* mientras que otras veces no existe ninguna limitación entre los *cives* que aclaman al elegido por el clero. De este modo, la composición del cuerpo electoral varía, pero la norma canónica permanece.»

8 R. GRYSON, (*op. cit.* en nota 6), p. 342.

9 *Ibid.,* p. 344.

10 Cf. G. BARDY, «L'autorité du siège romain et les controverses du IIIe siècle», en *Rec. de Sc. Rel.* 14 (1924), pp. 255-272, 385-410.

11 *Ibid.,* p. 261.

> Lo que confiere, pues, a esta Iglesia tal grandeza es que conoce su deber de un modo más universal y lo cumple con mayor resolución que las demás Iglesias. (...) El colegio de los sacerdotes y los diáconos siente y habla como el obispo; y es que no es en el obispo (o al menos no lo es de una manera inequívoca) donde reposa la incomparable autoridad de Roma, sino en los comienzos mismos y en la historia, en la fe y en el amor, en la seriedad y abnegación de toda la *Ecclesia Romana*. Dentro de la historia de la evolución de su primado, los documentos de la época de sede vacante llenan una de las más instructivas páginas.[12]

Privada como está de su obispo, la Iglesia local de Roma no cree que esta paradójica situación la pueda dispensar de cumplir su deber.

Un pasaje del *De praescriptione* de Tertuliano (hacia el año 200) da testimonio de esta autoridad de la iglesia local de Roma:

> Recorre las Iglesias apostólicas en que las mismas sedes de los apóstoles siguen ostentando la presidencia, donde se leen sus auténticas cartas, que reflejan el eco de su voz y ponen ante los ojos la imagen de cada uno de ellos. ¿Que estás cerca de Acaya?: ahí tienes Corinto. ¿Que no te encuentras lejos de Macedonia?: ahí tienes Filipo y Tesalónica. ¿Que te acercas a la parte de Asia?: ahí tienes Efeso. ¿Que te encuentras en los confines de Italia?: ahí tienes Roma, cuya autoridad nos proporciona también a nosotros su apoyo. ¡Iglesia afortunada!: Los apóstoles derramaron sobre ella, junto con su sangre, toda su doctrina. Pedro padeció en ella un suplicio semejante al del Señor. Pablo recibió allí la corona de una muerte parecida a la de Juan (Bautista). El apóstol Juan fue allí sumergido en aceite hirviendo, de donde salió indemne para ser confinado en una isla...
>
> Fijémonos en lo que ella aprendió, en lo que enseña y en lo que certifica al mismo tiempo que las Iglesias de Africa. No hay para ella más que un solo Dios creador del Universo; Jesucristo, nacido de la Virgen María e Hijo del Dios creador, y la resurrección de la carne. Ella asocia la ley y los profetas a los escritos evangélicos y apostólicos, que es de donde toma su fe. Y esa fe la sella con el agua, la reviste con el Espíritu Santo y la alimenta con la eucaristía; exhorta al martirio y no admite que nadie se oponga a esta doctrina.[13]

---

[12] A. HARNACK, «Die Briefe des römischen Klerus aus der Zeit des Sedisvacans im Jahre 250», en *Theologische Abhandlungen Carl von Weissacker gewidmet*, Freiburg 1892, p. 36 (citado y traducido por G. BARDY, *art. cit*, p. 265).

[13] *De praescriptione* 36, 1-6 (trad. P. de Labriolle, coll. *SC* 46, Paris 1957, p. 137; coll. Hemmer-Lejay, t. 4, Paris 1907, p. 79).

La enseñanza mediante la palabra y el testimonio, enraizada en la gran tradición apostólica, confiere a las iglesias una autoridad y un prestigio que contagia también a aquellos a quienes el Espíritu pone a su cabeza. La autoridad especial del obispo de Roma procede, pues, de la de su iglesia, de la *sedes apostólica* desde la que preside. Su primado en el seno del colegio de los obispos le es dado por el privilegio de su sede apostólica.[14] ¿No es la iglesia de Roma, según la antiquísima expresión de Ignacio de Antioquía, «la iglesia que preside la caridad»?.[15]

La constitución *Pastor aeternus* vincula explícitamente su doctrina a la de los grandes concilios ecuménicos de la Iglesia indivisa (*DS* 3065). Pero también para éstos la relación entre las sedes episcopales y los obispos es la que acabamos de presentar. El sexto canon de Nicea (año 325) vincula los poderes de los obispos de determinadas sedes (la de Roma entre ellas) a las «prerrogativas» *(presbeia)* de sus *iglesias:*

> Que las antiguas costumbres sean mantenidas en Egipto, en Libia y en la Pentápolis, de modo que el obispo de Alejandría ejerza su poder *(exousia)* sobre todos estos lugares, pues tal es también la costumbre del obispo que (preside) en Roma. Lo mismo que en Antioquía y en las otras provincias (eparquías) se preservan las prerrogativas *(presbeia)* de las iglesias. Pero está claro, en general, que si alguien llega a ser obispo sin la opinión del metropolitano, el gran Concilio decide que no es obispo.[16]

---

[14] «El 'papado' de los primeros siglos es la autoridad que la Iglesia romana ejerce respecto de las demás Iglesias, autoridad que consiste en preocuparse por que sean conformes a la tradición auténtica de la fe y que decide acerca de la comunión en la unidad de la Iglesia universal; y esta autoridad no es reivindicada por ninguna otra Iglesia que no sea la Iglesia romana» (P. BATIFFOL, *Cathedra Petri,* cit. en nota 5, p. 28).

[15] IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *A los romanos,* intr. Véase la nota de P. CAMELOT en la ed. *SC* 10, p. 125: no debería endurecerse la expresión, como si Ignacio reconociera a la Iglesia de Roma un «primado» en el sentido que posteriormente irá discerniendo la Tradición.

[16] El texto se encuentra en *Conciliorum Oecumenicorum Decreta VIII* (ed. 1962). Véanse los comentarios de Ch. PIETRI (*op. cit.* en nota 5, pp. 182-187) y de P. DUPREY. «Brèves réflexions sur l'adage *Primus inter Pares*», en *DC* 70 (1973), pp. 29-31 (30), reproducción, con algunas variantes, de su artículo «La estructure synodale de l'Église dans la théologie orientale», en *POC* 20 (1970), pp. 123-145.

Los Padres de Nicea reconocen, pues, las prerrogativas de la sede de Alejandría y la de Antioquía y apoyan la autoridad y el poder de su obispo. El caso de Roma se menciona en un inciso, de manera alusiva.[17] Cuando los traductores latinos tratan de leer en ello «una definición elíptica del primado», probablemente están forzando la idea original.[18] Puede sin duda concluirse sencillamente que «el ejemplo de la gran Iglesia occidental refuerza las tradiciones eclesiásticas antiguas».[19] Está claro, sin embargo, que las tres sedes a las que se atribuye un lugar especial en la organización eclesiástica no son sencillamente las tres capitales del mundo de entonces. Son además «las tres sedes cuyas sucesiones episcopales a partir de los apóstoles refiere Eusebio constantemente a lo largo de toda su *Historia eclesiástica*».[20] El poder *(exousia)* de su obispo, ¿tendría la amplitud que se le reconoce si estas iglesias no fueran las iglesias apostólicas?.[21]

---

17 Cf. Ch. PIETRI *(op. cit.)*, que tal vez minimiza excesivamente el alcance de esta referencia a la sede romana.

18 Sobre tales lecturas, cf. *ibid.*, pp. 184-186, con las notas.

19 *Ibid.*, p. 186.

20 E. LANNE, «Églises locales et Patriarcats à l'époque des grands conciles», en *Irénikon* 34 (1961), pp. 292-321 (300).

21 Sobre la evolución y la suerte que corrió la noción de «iglesias apostólicas», cf. *Ibid.*, espec. pp. 296-298. Obsérvense las expresiones del *De praescriptione* de Tertuliano. «Fue en Judea donde primero establecieron la fe en Jesucristo e instalaron Iglesias. Después partieron hacia todo el mundo y anunciaron a las naciones la misma doctrina y la misma fe, fundando en cada ciudad Iglesias, de las que a partir de entonces fueron las demás Iglesias recibiendo el esqueje de la fe y la semilla de la doctrina, y siguen haciéndolo para llegar a ser auténticas Iglesias. Y por esto mismo hay que considerarlas apostólicas, en cuanto que son hijas de las Iglesias apostólicas. Todo debe caracterizarse necesariamente en virtud de su origen. Por estas Iglesias, por numerosas y grandes que sean, no son sino esa primitiva Iglesia apostólica de la que todas proceden. Todas ellas son primitivas, y todas apostólicas, porque todas ellas testimonian su perfecta unidad, se comunican recíprocamente la paz, fraternizan y practican la mutua hospitalidad: derechos, todos ellos, que no son reglamentados por ninguna otra ley que no sea la tradición única de un mismo misterio» (20, 4-9). «En tales condiciones, es evidente que toda doctrina que esté de acuerdo con la de estas Iglesias, matriz y fuente de la fe, debe ser considerada como verdadera, porque contiene evidentemente lo que las Iglesias han recibido de los apóstoles, éstos de Cristo, y Cristo de Dios; por el contrario, ha de ser juzgada *a priori* como falsa toda doctrina que contradiga la verdad de las Iglesias, de los apóstoles, de Cristo y de Dios»

Cuando, en medio de la agitación que sigue al concilio de Efeso (en el que la influencia del papa Celestino fue ciertamente «menos discreta que la de Silvestre en Nicea»[22]), Teodoreto de Ciro escribe al papa León para que se le haga justicia, refleja esta misma manera de pensar:

> (Teodoreto) pondera la fe de la ciudad de Roma y recuerda las palabras del apóstol Pablo (Rom 1, 8). Fundamenta la preeminencia de la Sede del obispo de Roma en el hecho de ser esta ciudad la capital del Imperio, pero además por hallarse en ella las tumbas de los apóstoles Pedro y Pablo y, por tanto, por su origen apostólico en definitiva.[23]

En el concilio de Calcedonia, el año 451, los legados del obispo de Roma, León, apoyan ellos mismos la autoridad universal de éste en la preeminencia de la iglesia de Roma dentro de la Iglesia universal:

> Desde el comienzo de la primera sesión, Paschasimus (legado del papa) denomina a León «el papa (en griego dice simplemente *episcopos*) de la ciudad de Roma, que es cabeza de todas las Iglesias»... Si la ciudad de Roma —es decir, la Iglesia de esta ciudad— es cabeza de todas las demás Iglesias particulares, lo mismo debe decirse del obispo de esta ciudad. De «cabeza de todas las Iglesias» a «obispo de todas las Iglesias» sólo hay un paso. De hecho, los legados llaman al obispo de Roma «arzobispo de todas las Iglesias», como se ve en el texto griego de las Actas al comienzo de la cuarta sesión, mientras que la traducción latina dice «papa de la Iglesia universal». Esta variante de la traducción pone de manifiesto cómo no se daba importancia alguna a la diferencia entre «Iglesia universal» y «todas las Iglesias».[24]

En el año 681, el tercer concilio de Constantinopla «recibe» la carta del papa Agatón, que se autodesigna como «el obispo de la santa Iglesia católica y apostólica de la ciudad de Roma».[25] Ahora bien, entre los motivos que, además de la

---

(21, 4-5); trad. P. de LABRIOLLE (ed. citada en nota 13), pp. 112-115; Hemmer-Lejay, pp. 41-43.

22 La expresión es de Ch. PIETRI, *op. cit.* en nota 5, t. 2, p. 1393.

23 W. de VRIES, *Orient et Occident. Les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premiers conciles oecuméniques*, Paris 1074, pp. 138-139.

24 *Ibid.*, pp. 126-127.

25 *Ibid.*, p. 211.

armonización de su contenido con el testimonio del bienaventurado Pedro, juegan en favor de esta «recepción», cuenta el hecho de provenir del «muy santo arzobispo de la primera sede apostólica de la antigua Roma».[26] Además, las actas del Concilio deben enviarse a las cinco sedes patriarcales, y en primer lugar a Roma,

> a la Sede apostólica del bienaventurado príncipe de los apóstoles, Pedro, es decir, al muy santo y bienaventurado patriarca Agatón, el muy santo papa de la antigua Roma; a la Sede de la muy santa, católica y apostólica, la gran Iglesia de Constantinopla, es decir a Jorge, el muy santo y muy bienaventurado patriarca...[27]

Obsérvese cómo en ambos casos el obispo de Roma es designado únicamente en relación con la calidad de su sede y en función de ésta, como se hace con cualquier obispo de una sede importante. Por otra parte, habiendo muerto Agatón antes de acabar el concilio, cuando su sucesor León II asuma la condena del papa Honorio, declarado hereje, empleará una fórmula que revela el mismo modo de pensar: Honorio «no ha dado esplendor a esta Iglesia apostólica (de Roma) mediante la doctrina de la tradición apostólica».[28] Por ser obispo, el que preside en la *cathedra* de Roma no puede ser visto sin relación a su sede y, consiguientemente, a su iglesia local.[29] Sus prerrogativas, así como sus responsabilidades, son las de la iglesia de la que es servidor, ministro y representante.

La autoridad especial que, según los documentos citados, reconoce Oriente al obispo de Roma, en unos términos que no deben forzarse demasiado y con un lenguaje sumamente matizado y prudente, pero que el obispo de Roma rei-

---

26 MANSI 11, 340 A.

27 Según el texto de MANSI 11, 681 D - 684 A.

28 MANSI 11, 731 D.

29 La misma vinculación se encuentra en el famoso axioma *Prima sedes a nemine iudicatur,* cuyo origen parece remontarse al caso del papa Símaco (muerto el año 514), si es que damos crédito a A. M. KOENIGER, «Romanus Pontifex a nemine iudicatur», en *Festgabe Ehrhard,* Bonn 1922, pp. 273-300. Cf. Joseph LECLER, *Le Pape ou le Concile?,* Lyon 1973, pp. 41-44. La fórmula vuelve a encontrarse en el canon 1556 del *Código de Derecho Canónico* de 1917.

vindica para sí, especialmente con León Magno,[30] hunde sus raíces, por tanto, en el primado de su iglesia entre las otras iglesias. Es el primado de la sede primera *(prima sedes),* el de la Iglesia apostólica, que posee eso que Ireneo llamará el más poderoso origen *(potentior principalitas)* y que se refleja en aquel que en ella se sienta (el *sedens*).[31]

La iglesia local de la «Urbe» fundada por los Apóstoles Pedro y Pablo

¿De dónde le viene a la iglesia local de Roma este primado en el seno de la comunión de todas las iglesias? ¿Cómo explicar el conjunto de privilegios *(presbeia)* que constituyen su especial autoridad? Es una cuestión que se le plantea a cualquiera que reflexione con un poco de profundidad acerca de los datos de la tradición.

Puede sorprender, en efecto, que la sede más importante de la cristiandad no sea Jerusalén, y que la iglesia que guarda los «trofeos» del propio Señor —la Cruz y el Sepulcro— no haya tenido, de oficio, la *potentior principalitas.* Mayor es la sorpresa cuando se descubre que el canon 7 de Nicea no con-

---

30 Cf. W. de VRIES, *op. cit.* en nota 23, pp. 126-136; pero, sobre todo, W. ULLMANN, «Leo I and the Theme of Papal Primacy», en *JTS* 11 (1960), pp. 25-51; G. MEDICO, «La collegialité épiscopale dans les lettres des pontifes romains du Ve siècle», en *RSTP* 49 (1965), pp. 379-402 (380-392); Y.-M. CONGAR, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne* (coll. «Histoire des Dogmes» III/3), Paris 1970, pp. 28-31.

31 Sobre el sentido de la palabra *principalitas,* cf. P. BATIFFOL, «Les *Principales Cathedrae* du concile de Carthage de 397», en *Rec. de Sc. Rel.* 14 (1924), pp. 287-292; Ch. PIETRI, *op. cit.* en nota 5, t. 1, pp. 300-301. Acerca de la palabra griega que se traduce por *principalitas* en la versión que poseemos del texto de Ireneo, cf. R. P. C. HANSON, «*Potentiorem principalitatem* in Irenaeus *Adversus Haereses* III, 3, 1», en *Studia Patristica* 3 (Berlin 1961), pp. 366-369. La palabra latina ha de relacionarse con *principatus* y con la expresión *princeps Apostolorum* empleada para referirse a Pedro. Cf. P. BATIFFOL, *Cathedra Petri* (cit. en nota 5), pp. 83-84. Pero sería distorsionar el sentido del término si se interpretara en categorías de poder. En la línea sugerida por T. G. JALLAND, *The Church and the Papacy,* London 1944, pp. 112-113, pensamos que la idea es la de «autenticidad», de «origen». Cf. *ibid.*, p. 112, nota 2. Se trata de la sede privilegiada con el sello de la autenticidad apostólica.

cede a la iglesia de la Ciudad santa más que un primado de honor: el que le supone el ser el punto de partida de la fe naciente.[32] En el primer concilio de Constantinopla (el año 381), el famoso canon 3 —que sanciona una situación de hecho— reconoce a Constantinopla, como nueva Roma, el primado de honor inmediatamente despueés de la antigua Roma.[33] Habrá que esperar al concilio de Calcedonia (el año 451) para que Jerusalén consiga una auténtica jurisdicción sobre las tres Palestinas. Pero permanecerá en el quinto y último lugar de lo que se transforma en Pentarquía, estructuración de la Iglesia en cinco grandes patriarcados.[34] Las *Novellae* de Justiniano, un siglo más tarde, consagrarán este orden de preeminencia, con la Iglesia de Roma a la cabeza, y su obispo denominado como «el primero de todos los sacerdotes».[35]

El orden jerárquico de las iglesias no se determina, pues, en función de la historia de Jesús, sino en función de la misión y el testimonio apostólicos. Es decir, en función de la apostolicidad de la Iglesia, cuyos grandes centros no son los lugares consagrados por la vida, el ministerio y la Pascua del Señor, sino aquellos puntos del mapamundi en los que, por el poder del Espíritu, ha arraigado el Evangelio de Dios para irradiar desde allí a la universalidad de los pueblos. La iglesia local de Roma es la primera entre las iglesias no por haber sido establecida antes que las demás, sino porque el martirio de Pedro y Pablo hizo de ella el lugar por excelencia del testimonio apostólico. Es verdad que el hecho de ser Roma la ciudad, la capital, no dejó de influir en su irradiación. Puede pensarse incluso que fue esto lo que determinó el hecho mismo de que ambos apóstoles acudieran a ella. Hasta el rechazo por parte de León Magno del canon 28 de Calcedonia

32 El texto se encuentra en *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* VIII (ed. 1962). He aquí una traducción literal del mismo: «...dado que es una costumbre establecida y una antigua tradición que el obispo de Aelia (Capitolina) sea honrado y goce de la presidencia de honor, pero de tal suerte que la metrópolis (Cesarea) conserve la dignidad que le corresponde».

33 *Ibid.*, XXVIII.

34 Cf. E. LANNE, *art. cit.* en nota 20; H. MAROT, «Note sur la Pentarchie», en *Irenikon* 32 (1959), pp. 436-442.

35 *Novella* 123, cap. 3, en *Corpus Iuris civilis, volumen tertium, Novellae, recognovit Rudolfus SCHOELL, opus Schoellii morte interceptum absolvit Gulielmus KROLL*, Zürich 1972, p. 597.

—que hacía depender excesivamente la importancia eclesial de una sede episcopal (en este caso, Constantinopla) de la importancia política de la ciudad—, la correspondencia de hecho entre el lugar que ocupaban las ciudades en el sistema administrativo y los privilegios *(presbeia)* de las iglesias parece obvia.[36] Lo cual no debería sorprender; lo sorprendente sería lo contrario. Sin embargo, esta importancia geográfica queda como relativizada por la del testimonio apostólico dado por aquellos a quienes el Señor «ha enviado» a esos lugares.

Ireneo de Lyon (hacia el año 180) hace, indudablemente, la afirmación más clara e importante de la apostolicidad sin igual de la iglesia local de Roma y, por lo mismo, de su eminente autoridad.

> La Tradición de los apóstoles,. que ha sido manifestada en todo el mundo, puede ser considerada en cualquier iglesia por todos cuantos deseen ver las cosas verdaderas. Y podemos enumerar a quienes fueron instituidos obispos por los apóstoles en las iglesias y a quienes les han ido sucediendo hasta nosotros: ninguno de ellos ha enseñado ni conocido divagaciones heréticas. (...)
>
> Pero, como sería muy prolijo enumerar las sucesiones que se han producido en todas las iglesias, hablaremos de la mayor de ellas, la más conocida y la más antigua de todas, fundada y constituida en Roma por los dos gloriosísimos apóstoles Pedro y Pablo; la que posee la Tradición de los apóstoles y la fe anunciada a los hombres, llegada a nosotros en virtud de la sucesión episcopal; de este modo confundiremos a todos cuantos de una u otra manera, ya por presunción, ya por vanagloria, ya por obcecación y juicio erróneo, se agrupan inoportunamente en otra parte.
>
> Es con esta iglesia, debido a su más poderoso origen *(propter potentiorem principalitatem)*, con la que ha de armonizar necesariamente toda iglesia, es decir, los que en cualquier lugar permanecen fieles, pues en ella ha sido siempre conservada, por quienes a ella acuden de todas partes, esta Tradición recibida de los apóstoles.
>
> Habiendo así fundado y edificado la Iglesia, los bienaventurados apóstoles transmitieron su administración episcopal a Lino, al que Pablo menciona en sus epístolas a Timoteo. A éste le sucedió Anacleto, tras el cual el episcopado recayó en Clemente, el tercero después de los apóstoles, que conoció a los propios apóstoles y habló con ellos: aún resonaba en sus oídos la predicación de éstos, y tenía ante sus ojos la Tradición (aunque no era él el

---

[36] Esto lo subraya perfectamente dom E. LANNE, *art. cit.*, pp. 314-321.

> único, pues otros muchos habían sobrevivido que habían sido instruidos por los apóstoles). En tiempos de este Clemente, y con ocasión de una muy viva discusión entre los hermanos que estaban en Corinto, fueron escritas importantes cartas por la iglesia de Roma dirigidas a los Corintios para hacerles volver a la paz, restaurar su fe y enunciar la Tradición que hacía poco habían recibido de los apóstoles y que confesaba a un sólo Dios todopoderoso, Creador del cielo y de la tierra, hacedor del hombre, que envió el diluvio y llamó a Abraham, que sacó a su pueblo de la tierra de Egipto, que le habló a Moisés, que dispuso la Ley y envió a los profetas, y que preparó el fuego para el diablo y sus ángeles.[37]

La Iglesia local de Roma recibe, pues, su grandeza y su privilegiado lugar de su especial vinculación con «los gloriosísimos apóstoles Pedro y Pablo». De ahí le viene su «más poderoso origen», su *potentior principalitas.*[38] Pero si Pedro y Pablo son denominados «gloriosísimos», ello «sólo puede referirse a su martirio en Roma».[39] Para Ireneo, la muerte de Pedro y Pablo en Roma hace de la iglesia de esta ciudad la señalada por Dios con el sello de la más grande y más poderosa autenticidad apostólica.

Para captar debidamente la armonía existente entre el pensamiento de Ireneo y la Tradición que él transmite, conviene recordar algunos elementos de la documentación que él asume. Hacia el año 95, en su carta a los Corintios, conocida por Ireneo,[40] Clemente de Roma evocaba así a los dos apóstoles:

> Pedro, que tantos sufrimientos —¡no uno ni dos!— tuvo que padecer por causa de una injusta envidia, y que, tras haber dado testimonio, marchó a la morada de gloria que le era debida. Y Pablo, que, también a consecuencia de la envidia y la discordia, puso de manifiesto el premio que le está reservado a la constancia. Cargado siete veces

---

[37] *Adv. Haer.* III, 3, 1-2. Sobre este texto de Ireneo, véase el excelente estudio de E. LANNE, «L'Église de Rome, *a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo Romae fundatae et constitutae Ecclesiae*», en *Irenikon* 49 (1976), pp. 275-322. Cf. también J. J. von ALLMEN, *La primauté de l'église de Pierre et de Paul,* Paris 1977; Ch. HOFSTETTER, «La primauté dans l'Église, dans la perspective de l'histoire du Salut», en *Istina* 8 (1961-62), pp. 333-358.

[38] Sobre el sentido de la expresión, cf. *supra,* nota 31.

[39] Como lo establece E. LANNE, «L'Église de Rome...» (*cit.* en nota 37), pp. 281-294.

[40] Cf. *Ibid.,* pp. 302-303.

> de cadenas, exiliado, lapidado y constituido en heraldo en Oriente y Occidente, recibió la esplendorosa fama a que su fe le hizo acreedor. Tras haber enseñado la justicia al mundo entero y haber llegado a los extremos de Occidente, dio testimonio ante los gobernantes; así fue como abandonó el mundo y marchó a la morada de santidad, modelo ilustre de constancia.[41]

A este «testimonio» se añade el de una «inmensa multitud de elegidos que, a causa de la envidia, sufrieron muchos ultrajes y torturas y fueron (...) un magnífico ejemplo».[42] El martirio de los dos apóstoles aparece así como el punto de partida y el modelo del testimonio dado a Cristo frente a la «envidia».

En la misma época, Ignacio de Antioquía, escribiendo a la iglesia de Roma, asociaba también a los dos apóstoles Pedro y Pablo, inseparablemente unidos, a los destinos de la iglesia «que preside la caridad». Pensaba entonces en su propio martirio:

> Os lo suplico: no tengáis para conmigo una inoportuna benevolencia. Permitidme ser pasto de las fieras, gracias a las cuales podré encontrarme con Dios. Yo soy el trigo de Dios y soy molido por las fauces de las fieras para ser hallado puro pan de Cristo. Azuzad más bien a las fieras para que sean ellas mi tumba; que no dejen nada de mi cuerpo, para que al dormirme por última vez no sea yo carga para nadie. Sólo entonces seré verdaderamente discípulo de Jesucristo, cuando el mundo no pueda ya ver ni mi cuerpo. Interceded ante Cristo por mí, para que, por medio de las fieras, sea yo víctima ofrecida a Dios. No os doy órdenes como lo hacían Pedro y Pablo: ellos eran apóstoles, mientras que yo soy un condenado; ellos eran libres, mientras que yo, hasta el presente, soy un esclavo. Pero, si padezco, seré un liberto de Jesucristo y renaceré libre en él. De momento, encadenado, aprendo a no desear nada.[43]

En torno al año 170, en la carta de Dionisio de Corinto a Soterio, obispo de Roma, Pedro y Pablo siguen apareciendo asociados. Dionisio quiere subrayar que la iglesia de Roma no es la única fundada por los apóstoles. Pero lo expresa de manera que «reconoce a la iglesia de Roma un peso más

---

41 1 Clem 5, 4-7; trad. A. JAUBERT, *SC* 167, 109.
42 *Ibid.* 6, 1, 109.
43 Rom 4, 1-3; trad. Th. CAMELOT, *SC* 10, 131.

considerable que a la de Corinto»,[44] y no separa los respectivos papeles que uno y otro apóstol desempeñan en el origen de la comunidad romana. Eusebio de Cesarea transcribirá esta carta:

> Que ambos dieron testimonio al mismo tiempo es lo que hace constar por escrito Dionisio, obispo de Corinto, cuando escribe a los Romanos:
> «Con semejante advertencia también vosotros habéis unido las plantaciones efectuadas por Pedro y por Pablo: la de los Romanos y la de los Corintios. Porque uno y otro plantaron en nuestra Corinto y nos instruyeron de modo semejante; y también de modo semejante, tras haber enseñado juntos en Italia, dieron testimonio al mismo tiempo».
> Y cito lo anterior para quede una vez más confirmado lo que se refiere en mi relato.[45]

Ya hemos dicho cómo Tertuliano, por la misma época que Ireneo, pero en Cartago, habla de la iglesia de Roma como la iglesia afortunada en la que los apóstoles «derramaron, junto con su sangre, toda su doctrina».[46] Y cuando, con su fogoso verbo, el obispo Firmiliano de Cesarea (hacia el año 255) escriba a Cipriano y dé rienda suelta a su ira contra el obispo de Roma Esteban, seguirá haciendo referencia a esta relación de ambos apóstoles con la iglesia de Roma:

> Lo que Esteban acaba de atreverse a hacer, rompiendo la paz que sus predecesores siempre mantuvieron con nosotros, alimentada por mutuos sentimientos de amistad y de consideraciones recíprocas, y perjudicando además a los apóstoles Pedro y Pablo al atribuirles esta tradición, siendo así que en sus Epístolas uno y otro maldijeron a los herejes y nos recomendaron evitarlos... Por donde se ve que es humana esta tradición que defiende a los herejes y les atribuye un bautismo que únicamente pertenece a la Iglesia.[47]

Transcurrido más de un siglo desde la muerte de Ireneo, el Concilio reunido en Arles por orden de Constantino enviará una misiva al obispo de Roma Silvestre, el cual, im-

---

44 E. LANNE, «L'Église de Rome...», p. 313.
45 *Hist. eccles.* II, 25, 8; trad. G. BARDY, *SC* 31, 93.
46 *De praescriptione* 36, 1-6. Pero Tertuliano habla también del apóstol Juan.
47 *Epist.* 75, 2; trad. BAYARD, *Saint Cyprian: Correspondance* II (1925), p. 293.

posibilitado de asistir, se había hecho representar por dos sacerdotes y dos diáconos. En dicha misiva se lamenta su ausencia, pero se sabe (y así se hace constar) que, si no ha acudido, es porque le ha resultado imposible abandonar los lugares «en los que los apóstoles siguen teniendo su sede cotidiana y en los que su sangre derramada da testimonio continuo de la gloria de Dios».[48] La iglesia local de Roma, «fundada» en la sangre de los apóstoles Pedro y Pablo, sigue siendo su sede. Y es esto lo que la distingue:

> (...) La tradición que aparece en San Ireneo, y que se desarrolló entre los siglos IV y V, (ve) el origen de la iglesia romana y, consiguientemente, de su episcopado y de su *cathedra* en los dos apóstoles, unidos por un lazo único e irrompible, como si no formaran más que una sola y única persona. Unificación que ya se daba en la liturgia, que celebraba el mismo día, 29 de junio, el martirio de ambos apóstoles; y no tanto —como se dirá más tarde al tratar de explicar la anomalía de esta única celebración— porque hubieran recibido el martirio el mismo día, sino más bien por el motivo que ya hemos aducido: los dos apóstoles no podían ser separados, porque se habían convertido en una sola cosa en la fundación de la iglesia de Roma, tal como ya lo había visto Ireneo.[49]

La conmemoración común de los apóstoles Pedro y Pablo en Roma aparece atestiguada ya en el año 258,[50] lo cual es muy interesante, porque explica lo que acabamos de recordar: que es una de las pocas celebraciones que Occidente ha dado a Oriente. Cuando en Roma, desde el siglo V, se celebran dos sinaxis diferentes, una en el Vaticano y otra en San Pablo Extramuros, en ambos casos, sin embargo, se festeja a Pedro y Pablo juntos. Oriente tampoco los separa en su liturgia[51] y «es muy interesante constatar en todos los

[48] «*Quoniam recedere a partibus illis minime potuisti, in quibus et apostoli quotidie sedent et cruor ipsorum sine intermissione Dei gloriam testatur*» (MANSI 2, 469).

[49] M. MACCARRONE, *Apostolicità, episcopato e primato di Pietro*, Roma 1976, pp. 157-158.

[50] Sobre esta historia de la fiesta de los Apóstoles, cf. J. RUYSSCHAERT, «La double tradition romaine des tombes apostoliques», en *RHE* 52 (1957), pp. 791-831; Ch. PIETRI, *op. cit.*, t. 1, pp. 365-376; Dom G. OURY, «La fête du 29 juin», en *L'Ami du Clergé* 72 (1963), pp. 385-389.

[51] Cf. D.-T. STROTMANN, «Les coryphées Pierre et Paul et les autres apôtres», en *Irenikon* 36 (1963), pp. 164-176 (168).

textos el constante cuidado de no decir nada bueno de uno sin compensarlo con un elogio dirigido al otro»,[52] pues ambos juntos son considerados como «el fundamento de los apóstoles», unidos por el Señor mismo en una única misión: la de convertirse en la «díada de la Trinidad».[53] Es importante el hecho de que en el *Missale romanum* promulgado por Pablo VI en 1970 haya vuelto a entroncar (uniendo a Pedro y a Pablo en la Eucaristía de la vigilia y de la fiesta) con la antigua tradición desaparecida en la memoria de la Iglesia; la celebración por separado de Pablo (30 de junio) es sustituido por la de los primeros mártires romanos.

Lo que la *lex orandi* mantiene se perpetúa en otros campos de la vida eclesial.[54] Por lo demás, en determinados ambientes no se dejará de explotar esta inseparabilidad de los dos apóstoles para disminuir la importancia de Pedro. De ahí ciertas reacciones de Roma, como la del decreto de la Inquisición en la época del jansenismo (*DS* 1999), recuperado por Pío X en 1910 (*DS* 3555). Pero —desde Nicolás I, el papa del conflicto con Focio, muerto en 867— la sede romana nunca ha dejado de introducir, no obstante, sus actos más solemnes con la fórmula *Auctoritate Apostolorum Petri et Pauli,* que es la fórmula utilizada por Pío IX para la definición de la Inmaculada Concepción (*DS* 2803) y por Pío XII para la de la Asunción (*DS* 3903).

Pablo VI se refirió muchas veces a la fundación de la iglesia local de Roma por Pedro y Pablo juntos. Al presentar el «Año de la Fe» en la exhortación apostólica *Petrum et Paulum,* utilizaba un lenguaje absolutamente claro: Pedro y Pablo son «las principales columnas no sólo de la Iglesia particular de Roma, sino de toda la santa Iglesia de Dios vivo, extendida por el mundo entero». Y concluía de esta manera:

---

52 Ténganse en cuenta, sin embargo, las matizaciones aportadas *ibid.*, p. 168, nota 3.

53 *Ibid.*, p. 166.

54 Cf. Y.-M. CONGAR, «Saint Paul et l'autorité de l'Église romaine d'après la Tradition», en *Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus 1961* (coll. «Analecta Biblica» 17/18), Roma 1963, pp. 491-516. Por lo que se refiere a Catalina de Siena, cf. R. FAWTIER y L. CANET, *La double expérience de Catherine Benincasa,* Paris 1948, p. 54.

> En el nombre y con el poder de los beatos apóstoles y mártires Pedro y Pablo, sobre cuyas tumbas reposa y florece esta iglesia romana, heredera, columna y custodia de la unidad y la catolicidad que aquéllos para siempre aquí centraron e hicieron brotar, de todo corazón os saludamos y bendecimos.[55]

En 1977, en la Constitución apostólica acerca del vicariato de Roma, reafirmaba la vinculación de la ciudad con el martirio de Pedro y de Pablo: «Es aquí donde fue fundada y constituida esta Iglesia mediante el ministerio de los apóstoles Pedro y Pablo»; el Evangelio fue «anunciado aquí por los apóstoles Pedro y Pablo, fecundado con su sangre y la de los mártires, y testimoniado por la vida ejemplar de innumerables santos y santas».[56] Desde Ireneo, en los albores de la Tradición, hasta la iglesia actual, nunca se ha roto el hilo que une la autoridad o el prestigio de la sede de Roma con el glorioso testimonio de Pedro y Pablo, inseparables en la memoria de la Iglesia. Se puede, por tanto, deducir de aquí que «Pablo aporta algo a la autoridad de la Iglesia romana y de la Santa Sede *tal como Dios la ha querido en su realidad histórica*».[57] Un simple indicio de ello, pero cargado de significado, es la aclamación del papa Celestino como «nuevo Pablo» y guardián de la fe en el concilio de Efeso (431), después de ser reconocida su carta como conforme a la fe de la Iglesia.[58]

La iglesia local de Roma, por haber sido el lugar donde enseñaron Pedro y Pablo y el escenario de su martirio, tiene, pues, una autoridad especial, indiscutible, en cuanto que se trata de la norma de fe que se remonta al testimonio apostólico. El que Pedro y Pablo confieran a esta iglesia local una autoridad semejante va inseparablemente unido a su martirio en la ciudad que es reconocida como centro del imperio

---

55 *DC* 64 (1967), pp. 482, 488.

56 *DC* 74 (1977), p. 101. Cf. también *ibid.*, p. 106; *DC* 66 (1969), pp. 625-626, 653. La medalla conmemorativa de la coronación llevaba la efigie de Pedro y de Pablo. Juan XXIII prestaba menos atención a este aspecto; sin embargo, cf. *DC* 56 (1959), pp. 194, 239, así como su afirmación: «[yo soy] el humilde sucesor de Pedro y de Pablo»: *DC* 59 (1962), p. 1222.

57 Y.-M. CONGAR, «Saint Paul et l'autorité...» (*cit.* en nota 54), p. 513.

58 MANSI 4, 1288 D. Cf. Ch. PIETRI, *op. cit.*, t. 2, p. 1382; W. de VRIES, *op. cit.*, p. 74.

y a su calidad de apóstoles *mayores,* atestiguada incluso en la composición de los Hechos, cuyas dos partes se estructuran, primero, en torno al ministerio de Pedro, y después en torno al de Pablo. Estos dos mártires de la ciudad, efectivamente, no son otros sino Pedro, vinculado, por el lugar que ocupa en el seno de los Doce, al cumplimiento de la antigua Alianza —los doce tronos para las doce tribus [59]— y Pablo, asociado por su propia misión a la absoluta novedad del acontecimiento del Evangelio, haciendo que la Alianza se abra y que la Iglesia de Dios pase de ser una secta judía a ser un pueblo nuevo.

La importancia del martirio como tal proviene del hecho de que representa el máximo criterio de autenticidad cristiana, el sello absoluto del testimonio evangélico. El testigo de la fe, por su muerte, entra en comunión con la gloria del propio Jesucristo, haciendo suyo, de alguna manera, el paso por la Cruz. Recuérdese el deseo de Ignacio de Antioquía y la razón en la que se apoya [60]: sólo se es verdaderamente discípulo *(alethôs)* mediante la «imitación» de la pasión; sólo entonces se está en comunión plena con Jesucristo.[61] El mártir, de este modo, se sitúa «por encima de los profetas en cuanto profetas y, por consiguiente, por encima de los apóstoles en cuanto apóstoles».[62] Ahora bien, la muerte de Pedro y de Pablo —testimonio de Cristo dado en la ciudad que es el centro mismo del mundo— aúna la gloria del martirio y la grandeza del apostolado.

¡Y qué apóstoles! La comunión que sellará su martirio es el encuentro, en la misma Roma, de los dos «magisterios» del Nuevo Testamento. Lo que, para Ireneo, se «glorifica» en la liturgia de la sangre derramada (Flp 2, 17; 2 Tim 4, 6) es el testimonio de la Palabra anunciada. Hermanos en la muerte por el Señor, Pedro y Pablo son también hermanos en el anuncio de la Palabra, pero un anuncio de una densidad especial: la de un auténtico «magisterio»:

---

[59] Cf. el importante artículo de Dom J. DUPONT, «Le 'logion' des douze trônes», en *Biblica* 45 (1964), pp. 355-392.
[60] Rom 4, 1-6, 2.
[61] Es conocida la importancia del tema de la imitación de la Pasión, no como algo añadido a ésta, sino como comunión con lo que la hace salvífica.
[62] E. LANNE, «L'Église de Rome...», p. 293.

En la segunda epístola (de Pedro) el papel de pastor que se atribuye a Pedro recibe una aplicación diferente de la que recibía en la primera: se le presenta, ante todo, como guardián de la fe ortodoxa; y este papel podía ser también, efectivamente, el de presbítero-pastor, como aparece en Hechos 20, 28-30. Su autoridad apostólica le confiere un título indiscutible para emitir un juicio sobre las interpretaciones de la Escritura, incluso cuando se trata de los escritos de otro apóstol. Se puede hablar ahora de un «magisterio de Pedro», magisterio que, por su modo de aplicarse, se vincula al poder de atar y desatar que menciona Mateo.

Si fijamos ahora la atención en las epístolas pastorales (tal vez posteriores a Pablo, del mismo modo que las llamadas epístolas de Pedro son tal vez posteriores a éste), descubriremos de inmediato que podemos hablar también de un «magisterio de Pablo». En la segunda carta a Timoteo (2 Tim 1, 13), Pablo se expresa de este modo: «Toma como norma las palabras que has oído de mí». Puede concluirse que en los últimos escritos del Nuevo Testamento aparece una concepción de la autoridad apostólica —una autoridad que no es únicamente la de Pedro— según la cual ésta sería una protección contra el error (2 Tim 4, 3-4). Los nombres de varios apóstoles han podido ser invocados con este fin, como es el caso de Santiago, por ejemplo, entre los judeocristianos. Pero en los relatos canónicos del Nuevo Testamento, Pedro y Pablo son las figuras más representativas de esta autoridad apostólica, cuya importancia va acrecentándose. En la época en que se redacta la *IIª Petri,* Pedro incluso comenzaba a ganarle terreno a Pablo. El agente catalizador de esta evolución muy bien podría haber sido el hecho de que los promotores de disturbios, probablemente gnósticos, sacaban argumentos de los escritos de Pablo. El autor de la carta habría supuesto que, para convencerles de su error, no había medio más eficaz que apelar a la autoridad de Pedro.[63]

Lo que «funda y constituye» a la iglesia de Roma en su «más poderoso origen», su más firme autenticidad apostólica, su *potentior principalitas,* es el sello que el martirio pone a la palabra, la consumación del testimonio oral con el testimonio de la sangre derramada. Cuando la versión latina de Ireneo utiliza el verbo *fundare* (en *Adv. Haer.* III, 3, 1-2), parece traducir perfectamente el griego *themelioô,* utilizado por Ireneo inmediatamente después, allí donde poseemos el original griego. Ahora bien, entre los diversos sentidos de la

[63] Cf. *Saint Pierre dans le Nouveau Testament* (coll. «Lectio Divina», 79), Paris 1974, pp. 191-192.

palabra,[64] el que debemos mantener aquí[65] es el de «hacer inconmovible», «fijar para siempre», «consolidar las bases con firmeza». Pedro y Pablo, mediante su *testimonio* de una Palabra evangélica sellada y glorificada con el *martirio* de su muerte «gloriosa», han dado a la iglesia de Roma unos cimientos inconmovibles de especial calidad. Además, la presencia de sus «trofeos» —su cuerpo y su sepulcro— hace permanente, en la mentalidad de los primeros siglos, su pertenencia a la comunidad de Roma. Su testimonio se convierte en el bien propio de la Iglesia que celebra la Eucaristía sobre su «confesión». De esta manera *fundan* su *potentior principalitas,* la cual se construye sobre ellos. Es conocido lo que Eusebio de Cesarea refiere de Nerón:

> Bajo su reinado fue decapitado Pablo en la misma Roma y Pedro fue en ella crucificado, y este relato es confirmado por el nombre de Pedro y de Pablo que hasta el presente se ha dado a los cementerios de esta ciudad. Esto mismo afirma también un eclesiástico llamado Gayo, que vivió en tiempo de Ceferino, obispo de los romanos. Discutiendo por escrito con Proclo, jefe de la secta catafrigia, dice estas palabras a propósito de los lugares en que fueron depositados los sagrados restos de los mencionados apóstoles:
>
> «Por mi parte, yo puedo mostrar los trofeos de los apóstoles. Si vas al Vaticano o por el camino de Ostia, encontrarás los trofeos de aquellos que fundaron esta Iglesia».
>
> Dionisio, obispo de Corinto, escribiendo a los Romanos, declara por escrito que ambos rindieron testimonio al mismo tiempo:
>
> «Con semejante advertencia también vosotros habéis unido las plantaciones efectuadas por Pedro y por Pablo: la de los Romanos y la de los Corintios. Porque uno y otro plantaron en nuestra Corinto y nos instruyeron de modo semeante; y también de modo semejante, tras haber enseñado juntos en Italia, dieron testimonio al mismo tiempo».[66]

Roma es verdaderamente, pues, la sede de Pedro y de Pablo. Ellos la han «fundado». Pero ¿fueron sus «primeros» evangelizadores? Pablo no estuvo en el origen de la comunidad romana. Basta leer su carta a los Romanos y los Hechos

---

64 Cf. *TWNT,* t. 3, p. 64.

65 Que es lo que también piensa Ch. HOFSTETTER, *art. cit.* en nota 37, p. 342.

66 *Hist. eccles.* II, 25, 6-8; trad. G. BARDY, *SC* 31, 91-93.

de los Apóstoles para convencerse de ello (Rom 1, 7; 15, 22-28; Hech 28, 14-15). Por lo que se refiere a la ida de Pedro a Roma, la Tradición es a este respecto demasiado firme como para dudar de ello. Pero es muy poco verosímil que fuera él el punto de partida de la iglesia de esta ciudad.[67] No tenemos, por otra parte, ninguna prueba seria de que, antes de mediados del siglo II, haya habido en Roma un obispo y no un colegio de presbíteros o de «epíscopos». Es difícil incluso probar de modo convincente que uno de los Doce haya estado a la cabeza de una iglesia local. Habrá de pasar mucho tiempo para que se empiece a ver a los Doce como los «obispos» de los primeros centros cristianos.[68] Por otra parte, Ireneo no sabe nada de un episcopado romano de Pedro, y tiene interés en precisar que Lino fue el primer obispo *después de* los fundadores, Pedro y Pablo.

Esto es de importancia capital. Concebir a Pedro como el primer eslabón de una cadena de obispos, dentro de una visión puramente jurídica de transmisión de poderes, significa devaluar su papel, que es único, *ephapax*. Pedro «funda» la iglesia romana porque, junto con Pablo, mediante su enseñanza y su martirio, hace de ella lo que es: la iglesia *testigo* de la fe evangélica. Por la misma ley que ha querido que un pueblo, Israel, sea el pueblo elegido y lo sigue siendo (Rom 11), una iglesia local, la de Roma, se convierte en guardiana del supremo testimonio apostólico. Según la economía misma de la realización del designio de Dios desde Abraham, se crea un lazo casi carnal entre el pueblo nuevo y la iglesia de la ciudad en la que Pedro y Pablo tienen su sede.

De esta manera se explica el peso de autoridad que tiene la iglesia local de Roma en el seno de la comunión de las iglesias. Un peso que es más de fe que de poderes, de ejemplaridad del testimonio más que de jurisdicción. Será, pues, llamado a ejercer una influencia en un mundo en que los medios de comunicación seguirán siendo precarios durante mucho tiempo. Como comunidad cristiana en la nueva Babilonia, se convertirá como en la «memoria» de la presencia

---

67 Sobre todo este asunto, cf. D. W. O'CONNOR, *Peter in Rome*, New York 1969.

68 Como lo muestra Raymond BROWN, «Episkopè and episkopos», en *Theol. Stud.* 41 (1980), pp. 322-338 (325).

de la salvación en pleno pecado del mundo, marcada de lleno por la eminente autenticidad del testimonio que está encargada de custodiar.

Al leer la compleja historia de las relaciones entre las iglesias de los primeros siglos, cuando las tradiciones aún no han cristalizado, se descubre que el eje principal en cuyo derredor irradia esta influencia de la iglesia romana es su función de piedra de toque a la que se hace referencia en los casos de litigio,[69] su función de punto de referencia. La piedra de toque permite reconocerse y calibrar el valor de una cosa (en este caso, de la doctrina); el punto de referencia, por su parte, permite seguir fielmente una trayectoria, a pesar de las dificultades (en este caso, orientarse por el modelo que los apóstoles ofrecen). Nos hallamos, pues, en el terreno del signo, del memorial. La Iglesia de Roma es la que «recuerda» la grande y gloriosa confesión de la fe apostólica, de la que ella ha sido testigo y sigue siendo depositaria, además de ser la que garantiza la autenticidad de la pertenencia a Cristo: hallarse en comunión con ella es tanto como estar vinculado a la gloriosa confesión de los dos apóstoles de la fe y, mediante ello, al Señor.

Es verdad que más tarde, cuando los particularismos se endurecen y se llega a la confrontación incluso en el plano dogmático, la comunión de las iglesias se verá comprometida al punto de empujar a la iglesia de Roma a hacerse árbitro y juez, reivindicando para sí un amplio margen de poder jurídico. Afirmará cada vez con más fuerza su puesto en la jerarquía de las iglesias, y pondrá el peso de su autoridad al servicio de la conservación de una unidad de la que se siente no sólo piedra de toque, sino la pieza central. Intentará convertirse en maestra de verdad a la que deberán «someterse» incluso las iglesias de Oriente, que no se hallan en la misma sintonía que ella.[70] El pontificado de León Magno significará, en este sentido, el punto de inflexión. Paradójicamente, este acento que la iglesia de Roma pone en su vocación de agente

---

[69] Cf. B. CARRA DE VAUX, «Les images de la papauté au cours des siècles», en *Lumière et Vie* 133 (1977), pp. 37-69 (43). Ch. PIETRI, *op. cit.*, t. 2, p. 1394, escribe: «El prestigio del papa vale especialmente para las grandes 'tormentas'».

[70] Es interesante seguir esta lenta evolución en lo que W. de VRIES, *op. cit.*, refiere a lo largo de su obra.

necesario de la unidad parece ser lo que precipitará la división de la Iglesia:

> Se produce la secesión de grandes sectores de la cristiandad. Y en muchos otros se instala una especie de frustración, un tenaz resentimiento. La deriva que aleja a Occidente (que en este caso apoya unánimemente a Roma) de Oriente (dividido a su vez, a pesar de los esfuerzos del poder imperial), deriva iniciada mucho antes, se acentúa. No es que se niegue el papel que compete a Roma, enérgicamente reclamado por el papa León; lo que tal vez ocurre es que el Oriente sigue más aferrado a la antigua concepción («piedra de toque» de la fe), mientras que el papa impone la nueva (árbitro y juez de la ortodoxia) con el apoyo del poder político, cuyo cambio de jefe ha sido decisivo. A buen seguro, el peligro que quiso precaver la decisión romana (la vieja tentación de difuminar en la gloria del Señor resucitado la humilde participación en nuestra condición mediante la cual llevó a cabo Jesús su obra de salvación) era un peligro enorme. Esto es preciso decirlo (por otra parte, León puso a salvo con ello un dato evangélico verdaderamente esencial, radical). Pero las circunstancias que hemos evocado más arriba y, sobre todo, la separación cultural acaecida entre Oriente y Occidente tal vez hicieron imposible un enfoque más flexible que quizá —no lo sabemos— habría permitido acoger favorablemente otros distintos modos de sensibilización, frente a diversos aspectos del misterio, que chocaron con la incomprensión. Tal vez entonces hubiera sido posible una verdadera concordia.[71]

La iglesia de Roma, al especular excesivamente con lo jurídico, ¿no habrá velado o distorsionado un tanto lo que constituye el núcleo de su misión?

Sea como fuere, sigue siendo incuestionable que, desde el punto de vista dogmático, el eje de la *principalitas* de Roma, alrededor del cual deben incorporarse otros elementos, pero sin transformarlo ni desfigurarlo, es la función de *memorial* de la grande y gloriosa confesión de Pedro y Pablo, que la convierte en piedra de toque y punto de referencia de la fe apostólica. Es ahí, sobre todo, donde manifiesta su primado.[72]

---

71 B. CARRA DE VAUX, *art. cit.* en nota 69, pp. 48-49.

72 Todo lo que acabamos de desarrollar ha sido admirablemente dicho, y con gran sencillez, por R. BEAUPÈRE, «Fragments du journal du papa Paul VI», en *Lumière et Vie* 133 (1977), pp. 112-116. De allí entresacamos los pasajes siguientes: «Lo que es pri-

De la «potentior principalitas» de la Iglesia de Roma al primado del obispo de Roma

La cualidad de la iglesia de Roma, una vez consumada su fundación mediante el martirio de Pedro y Pablo, se contagia al obispo que ocupa la sede de la ciudad y que preside en su

---

mero no es mi primado personal de papa, sino el primado de la Iglesia de la que soy pastor. Pero ¿a qué se debe este primado de Roma? Que no me digan que se trata de un hecho puramente 'político', que es el ordenamiento civil el que ha determinado el ordenamiento eclesiástico, o que la jerarquía de las sedes cristianas ha sido calcada de la jerarquía de las metrópolis del Imperio romano. De todos modos, se trata de una historia antiquísima, y, desde que se inició, es mucha el agua que ha pasado bajo los puentes del Tíber: una segunda Roma surgió a orillas del Bósforo, y hasta una tercera a orillas del Moscova. *Stat crux dum volvitur orbis...*

Hay otras razones que justifican la elección de Roma. Indudablemente, Roma era la capital, y por serlo vinieron a ella Pedro y Pablo y en ella concluyó su carrera apostólica. El hecho de que ambos apóstoles fueran martirizados en nuestra ciudad proporciona a su primado un fundamento de muy distinta solidez. Me gusta la formulación de san Ireneo, el gran obispo de Lyon, que dice que la Iglesia de Roma fue fundada y establecida por los dos gloriosísimos apóstoles Pedro y Pablo, y que es por razón de este 'más excelso origen' por lo que todas las demás Iglesias deben necesariamente armonizar con ella (*Adv. Haer.* III, 3, 2). La gloria que Ireneo atribuye a Pedro y Pablo es, evidentemente, la del martirio. No es ningún gesto carente de significación el que realizaban nuestros primeros hermanos cuando celebraban la Eucaristía sobre la tumba de los mártires. Al hacerlo, afirmaban su convencimiento, que siempre será el nuestro, de que la entrega de la vida hasta el derramamiento de la sangre por Cristo y, en cierta medida, en conformidad con él, es la perfección consumada para un cristiano, y de que es mediante la realización de este ideal como se edifica —en el más fuerte sentido de la palabra— la Iglesia.

Pedro y Pablo. Los dos juntos. Pedro, portavoz y corifeo de los Doce y jefe de los Apóstoles. Y también Pablo, el 'outsider', el 'aborto' al que Cristo alcanzó en el camino de Damasco, escogido fuera de los caminos trillados, el apóstol 'carismático'.

Tengo la sensación de que, a pesar de los innegables y venerables testimonios de esta presencia de Pablo en Roma, la personalidad de Pedro le ha eclipsado un tanto, lo cual es muy de lamentar.

Me llaman el 'sucesor de Pedro', y con ello se da a entender que Pedro fue el primer obispo de Roma. Pero no estoy yo muy seguro de que no haya que volver a la forma de verlo de san Ireneo, para quien la Iglesia de Roma tuvo en Lino a su primer obispo, a continuación de los fundadores Pedro y Pablo.

Ambos apóstoles son, efectivamente, inseparables, y de ello da

cathedra.[73] Los sucesores de Lino (si es que fue éste realmente el primer obispo) ocuparán dentro del colegio de los obispos, en cuanto encargados de ejercer la *episkopé* en esta iglesia de Roma —lo que implica al mismo tiempo que deben «velar» por la fidelidad de ésta a la fe de los Apóstoles y «representarla»[74]—, un lugar acorde con el lugar que ocupa la propia Roma en el seno de la comunión de las iglesias. En cuanto obispo de la Iglesia que posee la *potentior principalitas* entre las iglesias, será el *primero* entre los obispos. Y en cuanto que preside la vida de la Iglesia «que preside la caridad»,[75] tendrá un lugar privilegiado entre aquellos que han recibido del Espíritu el encargo de «presidir» la vida de las iglesias. Su *primado* le viene del de su iglesia, la cual, a su vez, se lo debe a lo que el glorioso testimonio de Pedro y Pablo estableció en ella. No tiene la autoridad que le es propia sino a causa de las prerrogativas *(presbeia)* de su iglesia local.

En esta perspectiva, es obvio que, si la persona de Pedro, junto con la de Pablo, desempeña un papel determinante y esencial, la confesión de Pedro y las palabras que Jesús le dirige no son *directamente* determinantes para fundamentar el primado de los obispos de Roma. Sólo lo son *indirectamente,* «en cuanto que hacen que Pedro sea lo que es y en cuanto que, de ese modo, Pedro, junto con Pablo, otorga a la Iglesia fundada por él y en la que ambos murieron el primer lugar en el orden de las iglesias y, por tanto, otorga a su obispo

---

testimonio la iconografía primitiva. Véanse, si no, en las catacumbas de San Sebastián, en la Via Appia, las invocaciones dirigidas a los dos al mismo tiempo. Piénsese, además, que hasta hoy hemos celebrado en un único día, el 29 de junio, la festividad de ambos apóstoles y que, si actualmente hemos añadido una conmemoración de Pablo al día siguiente, 30 de junio, no es por otra razón sino la de asegurarnos de que la personalidad de Pedro no eclipse a la del apóstol de los Gentiles».

73 Sobre los términos «sedes», «cathedra», «thronos», cf. M. MACARRONE, *Apostolicità, episcopato...* (cit. en nota 49), pp. 64-155.

74 Recordemos que el término *episkopè* no es sinónimo de *episcopado* en cuanto un grado de la jerarquía instituida por el sacramento del Orden, sino que designa el oficio de velar por la comunidad cristiana como pastor. El episcopado es una forma de la *episkopè*.

75 IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ad Romanos,* intr. Véase la nota de Th. CAMELOT, *SC* 10, 125.

esa autoridad única en el colegio».[76] El primado del obispo de Roma queda dentro del primado de su iglesia local.

Resumiendo:

> Los más antiguos testimonios invocados por la apologética católica en favor del primado romano y de su pontífice no atribuyen directamente un papel regulador más que a la *Iglesia* de Roma, y sólo de una manera indirecta al *pontífice* romano (salvo en la controversia entre Ireneo y Víctor). Antes de Calixto, nadie piensa en deducir tal preeminencia romana del texto de Mt 18. Calixto, por lo demás, no parece usarlo sino porque se trata de afirmar un pleno poder ilimitado para absolver. Víctor de Roma —que pretende, sin embargo, excomulgar a toda una serie de Iglesias lejanas— no se apoya en absoluto en el hecho de ser él sucesor de san Pedro. Ireneo y los obispos homófronos le discuten la oportunidad, pero no la competencia jurídica (cf. EUSEBIO, *H. E.*, V, 24, 9 ss.). Lo cual hace suponer que ellos reconocen que el poder que Víctor pretende ejercer (inoportunamente, pero no anticanónicamente) corresponde a la estructura de la Iglesia terrena de Cristo. De todo ello concluimos que la toma de conciencia de las competencias de la Iglesia romana y de sus obispos de cara a la Iglesia universal es más antigua que la toma de conciencia de que tal posición corresponde a la de san Pedro entre los apóstoles.[77]

Se ha observado cómo esta prioridad de la iglesia local de Roma sobre su obispo, después del martirio de los apóstoles, corresponde a las costumbres de la época. En el patriotismo griego, el acento se pone en la ciudad, no en los magistrados, por muy honorables que sean. Del mismo modo, la iglesia —la parroquia *(paroikia)*— se entiende inicialmente a partir de la comunión fraterna que la constituye como «una en Cristo», no a partir de quien preside esta comunión.[78] Se comprende, pues, por qué, incluso en Roma, las decisiones importantes se toman en concilios a lo largo de todos los primeros siglos.[79]

---

76 P. DUPREY, «Brèves réflexions...» (cit. en nota 16), p. 30.

77 Ch. HOFSTETTER, *art. cit.* en nota 37, pp. 353-354.

78 G. DIX, *Jurisdiction in the Early Church, Episcopal and Papal,* London 1975 (reed.), p. 10, lo muestra perfectamente.

79 Cf. G. BARDY, *art. cit.* en nota 10, p. 268. Lo mismo puede decirse de san León: «León, Obispo, así como el Santo Sínodo reunido en Roma...», dice la epístola a Teodosio en la que condena el latrocinio de Efeso (*Ep.* 44: PL 54, 827; cf. también *Ep.* 69: PL 54, 892).

Este mismo modo de pensar sigue presidiendo hoy la manera de elegir al «pastor supremo de la Iglesia»: la Iglesia de Roma elige a *su* obispo. La Constitución apostólica *Romano Pontifici eligendo*, de Pablo VI (1 de octubre de 1975), sumamente categórica al respecto,[80] pretende no romper con la antiquísima tradición según la cual el papa se convierte en pastor supremo de la Iglesia universal por haber sido elegido obispo de Roma por los miembros de la iglesia de Roma, la cual delega su elección en ciertos miembros cualificados del clero romano: los cardenales, los *cardines* de la iglesia de Roma, puesto que siempre

> la elección del obispo de la Iglesia de Roma ha sido competencia exclusiva de la Iglesia de Roma. Es una realidad histórica que los demás patriarcas nunca han pretendido inmiscuirse en esta elección en todo el período que precede al cisma definitivamente consumado en 1054. El colegio electoral del romano pontífice, por estar destinado a elegir al obispo de Roma, debe estar formado por miembros que estén vinculados de un modo substancial a la Iglesia de Roma. Al mismo tiempo, debe componerse de hombres de Iglesia que estén en condiciones de elegir a la persona que, «en el Señor», consideren la más indicada para ser obispo de Roma y pastor supremo de la Iglesia universal.

De este modo se evita hacer creer que

> el Papa, más que obispo de Roma y, consiguientemente, por ello mismo y por derecho propio, pastor supremo de la Iglesia universal y jefe del Colegio episcopal, sería una especie de delegado de la Iglesia universal o que, al menos, habría sido elegido como obispo universal y no como obispo de una Iglesia particular, la de Roma, cuyo titular legítimo, por voluntad de Dios, sucede igualmente a Pedro en su potestad de pastor supremo de la Iglesia universal,[81]

lo cual estaría en contradicción con siglos enteros de Tradición. Pablo VI hace aquí avanzar al Vaticano II. Efectiva-

---

80 Trad. cast. en *Ecclesia* 1766 y 1767 (22 y 29 de noviembre de 1975), pp. 1483-1491 y 1515-1517. Véase el comentario de R. Tucci en *DC* 72 (1975), pp. 1011-1012.

81 R. Tucci, *ibid.*, p. 1012. Esto plantea el difícil problema del auténtico estatuto del cardenalato cuando los «titulares» de las parroquias romanas son obispos de otros continentes.

mente, al tratar sobre la relación entre la sede de Roma y su obispo, «el Vaticano II, en su conjunto, parece significar un lamentable retroceso en relación al Vaticano I, pues la sede de Roma, fundamento concreto del primado papal, apenas es tomada por él en consideración (a no ser en la parte del decreto sobre el ecumenismo consagrada a las relaciones con las Iglesias ortodoxas (III, 14 ss).[82]

Situado, pues, en la *principalitas* de la Iglesia de Roma, el primado del obispo de esta sede aparece realmente como una función *(munus)* episcopal, provista del necesario poder episcopal para su ejercicio. Es igualmente evidente que esta función no puede comprenderse más que en el interior mismo de la comunión de las iglesias y del colegio de sus obispos. Así como las prerrogativas *(presbeia)* de la iglesia de Roma no ponen a ésta fuera de la eclesialidad común de las iglesias, del mismo modo el primado de su obispo tampoco pone a éste fuera del episcopado común. Sólo puede ejercerse como una función episcopal conferida por el sacramento común del episcopado. Muy acertadamente, la Constitución apostólica de Pablo VI, *Romano Pontifici eligendo,* tiene buen cuidado en establecer, en este sentido, lo siguiente:

> Después de la aceptación, el elegido, si ha recibido ya la ordenación episcopal, es inmediatamente Obispo de la Iglesia Romana, verdadero Papa y Cabeza del Colegio Episcopal; el mismo adquiere de hecho y puede ejercer la plena y suprema potestad sobre la Iglesia universal. Si, por el contrario, el elegido está desprovisto del carácter episcopal, será ordenado inmediatamente obispo.
>
> Entre tanto, cumplidas las otras formalidades previstas en el *Ordo sacrorum rituum Conclavis,* los cardenales electores se acercan para, en la forma establecida, tributar su homenaje y obediencia al neo-electo Sumo Pontífice. Sucesivamente se dan gracias a Dios y, a continuación, el primero de los cardenales diáconos anuncia al pueblo quién es el nuevo Pontífice, el cual imparte inmediatamente después la bendición *Urbi et orbi.*
>
> Si el elegido está desprovisto del carácter episcopal, se le rinde homenaje y se hace el anuncio al pueblo sólo después de que haya sido ordenado obispo.

---

82 E. LANNE, «¿En qué sentido es inaceptable una primacía romana para las Iglesias?», en *Concilium* 64 (1971), pp. 56-62 (56). Cf. también, del mismo autor, «L'Église locale: sa catholicité et son apostolicité», en *Istina* 14 (1969), pp. 46-66 (53).

Si el elegido se encontrara fuera del Cónclave, deben ser observadas las normas contenidas en el mencionado *Ordo sacrorum rituum Conclavis.*

La ordenación episcopal del Sumo Pontífice, si no es todavía obispo, del cual se habla en los números 88 y89, la hará, *de more Ecclesiae,* el decano del Sacro Colegio de los cardenales o, en su ausencia, el vicedecano o, si también éste está impedido, el más anciano de los cardenales obispos.

Establecemos que, por lo que se refiere a los efectos canónicos de los que se habla en el número 56, el Cónclave finalice inmediatamente después de la elección del nuevo Sumo Pontífice y tras haber dado éste su consentimiento; y si no es obispo, después de su ordenación episcopal.[83]

Condicionada por la misión de su iglesia local en la comunión de las iglesias y a su servicio, la función *(munus)* del obispo de Roma tendrá, evidentemente, los rasgos que caracterizan la *principalitas* de la sede de los Apóstoles. Se ejercerá, pues, primordialmente en función de la vocación de piedra de toque, punto de referencia, memorial de la fe apostólica propia de la iglesia de Roma. Su principal tarea no consistirá, pues, en insistir en la imposición de decisiones autoritarias: cada iglesia y cada obispo han de descubrir, generalmente de modo sinodal,[84] las medidas que deben tomarse para ser conformes con la tradición apostólica que Roma «recuerda». El cargo del obispo que se sienta en la *cathedra* fundada mediante la sangre de Pedro y Pablo le exigirá ser para sus hermanos como el vigilante, el centinela en el que puede confiarse, porque sabrá hacer sonar la alarma cuando sea necesario.[85] Función de solicitud, ante todo profética (Ez 3, 17), que se halla en el corazón de la *episkopé* de todo obispo, pero que aquí abarca además, como algo propio, la comunión de las iglesias *precisamente en cuanto comunión.* El centinela o vigilante no es el comandante que da las órdenes y decide las actitudes que deben tomarse. Sin embargo, su responsabilidad respecto del mando y del grupo que tiene a su cargo es esencial, a la vez que muy concreta. De la vivacidad de su visión y de su juicio —Tomás de Aquino diría: de su «prudencia»— depende la derrota inesperada

83 Núms. 88-91: *Ecclesia* 1767 (29-XI-1975), p. 1517.
84 G. DIX, *op. cit.* en nota 78, pp. 23-46.
85 *Ibid.*, pp. 41-46.

o la falsa alarma que desgasta las fuerzas inútilmente. De la confianza que se tenga en su dictamen depende la salud del grupo: si hace sonar a menudo la alarma sin razón suficiente, acabará por no ser tomado en serio por nadie.

«Vigilante» o «centinela» viene del término empleado por los clérigos de la iglesia de Roma hacia el año 250, cuando, estando vacante la sede de Roma, sentían la necesidad, sin embargo, de intervenir ante la iglesia de Cartago, que se hallaba en plena crisis, para ejercitar la solicitud de su propia iglesia:

> Los hermanos que están encadenados os saludan, al igual que los sacerdotes y toda la iglesia que vela ella misma *(excubat)* con el mayor cuidado *(summa sollicitudine)* por todos los que invocan el nombre del Señor *(pro omnes qui invocant nomen Domini)*. Pero, por nuestra parte, también nosotros os pedimos que os acordéis igualmente de nosotros.

León Magno, para describir su función, usará la misma imagen:

> Si no intervenimos con la vigilancia *(vigilantia)* que nos incumbe, no podremos excusarnos ante aquel que ha querido que seamos el centinela *(qui nos speculatores esse voluit)*.[86]

El obispo, en cuanto ejerce esta función de «vigilar» sobre todas las iglesias, posee un auténtico liderazgo, el cual, aunque no se actualice esencialmente mediante el poder de imponer decisiones en virtud de la jurisdicción que le es propia, tampoco se reduce, sin embargo, a un primado honorífico que haría de él un simple símbolo carente de poder real. Todo lo contrario: a él le toca el intervenir a veces con autoridad y, en caso de grave necesidad, imponerse con energía. Ya hemos visto cómo León Magno se vio obligado a hacerlo, en la época de Calcedonia, para salvar la fe. Esta acción «primacial» sigue siendo, sin embargo, formalmente *episcopal* y, por lo tanto —aunque su objeto sea más amplio—, del mis-

---

86 En CIPRIANO, *Epist.* VIII, 3; HARTEL, 488. Cf. G. BARDY, «L'autorité du siège romain...» (*cit.* en nota 10), p. 260. Por lo que se refiere a san León, *Epist.* 4, 1: PL 54, 610 B; también, *Epist.* 167, praef.: PL 54, 1201 A-B.

mo tipo que la acción de todo obispo en su iglesia. Ahora bien, en los primeros siglos el obispo nunca obra en solitario, sino que siempre se halla en comunión con su *presbyterium,* incluso en los casos en los que está de por medio el complejo asunto de la jurisdicción:

> Como tal, el obispo es *por excelencia* la autoridad doctrinal de la Iglesia, que expresa su Tradición, interpreta las Escrituras y revela, mediante la voz del Espíritu, la auténtica enseñanza de la Salvación. Además es, *ex officio,* un profeta, un senador y (como forma suprema de curación) un poderosísimo exorcista. Pero en todas estas cosas es simplemente el órgano del Espíritu que habita la Iglesia. Es ministro de la Iglesia y no su jefe.[87]

Analógicamente, lo mismo puede decirse de la relación del obispo de Roma con los demás obispos. No debería obrar en solitario, ni afirmar una doctrina, ni expresar una tradición, ni dar una interpretación de la Revelación que no sean las de la Iglesia. El Vaticano I llegará incluso a declarar que la infalibilidad, de la que en determinadas circunstancias puede gozar, no es la suya, sino aquella de la que el Señor ha querido dotar a su Iglesia (*DS* 3074). Es ministro, *servus servorum Dei.*[88]

Correlativamente, en su núcleo, esta autoridad de vigilante, de centinela no se apoya formalmente en el *derecho* a imponer una obediencia —salvo en casos muy graves—, sino en el *deber* de interpelar a las iglesias en cuanto a la exigencia de verdad, de fidelidad a la enseñanza de los apóstoles, puesta en ellas por el Espíritu. Y en virtud de esta exigencia espiritual, deben «recibir» los avisos, las llamadas de atención, las advertencias y hasta las directrices de aquel a quien el Espíritu ha hecho obispo de la Iglesia «que preside la caridad».

La «presidencia de la caridad» implica, pues, ante todo, una solicitud en lo referente al testimonio de la fe, y se actualiza esencialmente en el hecho de expresar esta fe, de guiar su comprensión y su práctica, de manifestar el espíritu

---

87 «He is the Church's minister, not its ruler»: G. DIX, *op. cit.* en not 78, p. 42.

88 Sobre esta fórmula, cf. H. LECLERCQ, en *DACL* 15 (1950), pp. 1360-1363.

de comunión eclesial frente a las interpretaciones que puedan deformarla, y de hablar en nombre de los demás obispos no para expresar algo desconocido por ellos, sino para proclamar su común inteligencia del Evangelio de Dios. Lo que se refiere a la organización, a la centralización administrativa en torno a una curia, no pertenece a este núcleo de la función primacial. Bajo los sucesivos aluviones que vendrán a enmascararla —y que muchas veces, teniendo en cuenta las circunstancias históricas y el bien de la Iglesia, serán necesarios—, la misión del obispo de Roma seguirá siendo la de vigilante o centinela al servicio del testimonio apostólico que Pedro y Pablo pusieron como fundamento de su iglesia local, convertida por ello en piedra de toque, punto de referencia y memorial de la fe.

«Vicario de Pedro» en la sede de la Iglesia de Pedro y de Pablo

Cuando preside desde su *cathedra,* el obispo de Roma actúa como aquel a quien el Espíritu de Dios ha designado para ocupar la sede de la iglesia de los apóstoles Pedro y Pablo. Su ministerio, su función *(munus),* se hallan en absoluta dependencia del glorioso testimonio de los dos Corifeos. Y el sello papal lleva las cabezas de Pedro y Pablo.[89] Pero de ello no se sigue que la relación del obispo de Roma con Pedro sea exactamente del mismo tipo que su relación con Pablo. El vínculo de uno y otro con la iglesia de Roma, por lo demás, no es necesariamente idéntico, aunque ambos hayan sido sus «fundadores» y ambos «viven y presiden en ella».[90]

Aunque los obispos de Roma se hayan llamado a veces «sucesores de Pedro y Pablo», y ello hasta nuestro siglo,[91] la fórmula no debería utilizarse sino con infinidad de matices. El caso de la relación con Pablo es más claro. Es difícil, efectivamente, «sucederle» en sentido estricto en una sede eclesial. Su misión, tal como la conocemos por la Escritura, es

---

89 Cf. Y. RENOUARD, *La papauté d'Avignon,* Paris 1969, p. 52; Y.-M. CONGAR, «Saint Paul et l'autorité...» *(cit.* en nota 54), p. 495.

90 *Deusdedit* (Coll. Canon.), Prol., ed. V. Wolf von Glanvell, 2.

91 JUAN XXIII, en *DC* 59 (1962), p. 1222.

más carismática que estructural. Es algo, por tanto, puramente personal, y es difícil ver cómo se puede «suceder» en sentido estricto a una vocación de este tipo, tanto más cuanto que Pablo parece haber sido suscitado por el Espíritu del Señor resucitado para atestiguar, sobre todo, el primado de la comunión interior de fe y de caridad, la perpetua novedad del Espíritu. Su estancia en Roma, sellada con el martirio, deja grabada en la fundación misma de la iglesia de la Urbe la misteriosa economía de Dios, que quiere que la Salvación, cuyo instrumento ha sido Israel, llegue a todas las naciones, hasta el corazón mismo del mundo pagano, y que sean derribadas las barreras. Pablo fue el «apóstol de los Gentiles». De la fundación de su iglesia sobre el testimonio de Pablo, el obispo de esta sede «recibe» una herencia que debe marcar su ministerio: la apertura permanente al Espíritu, la preocupación por los no creyentes, la prioridad del Espíritu sobre la letra, la absoluta transcendencia de la Palabra sobre toda estructura. Más que «suceder» a Pablo, es «hecho por» Pablo.

Por otra parte, desde muy pronto, cuando aún persiste la certeza inquebrantable de la fundación de la iglesia de Roma sobre los dos apóstoles y cuando Eusebio de Cesarea sigue numerando las sucesiones episcopales «después del martirio de Pedro y de Pablo»,[92] es Pedro el único que se encuentra a la cabeza de la lista de los obispos de Roma cuando se piensa en la sucesión en la sede. Para Hipólito, por ejemplo, Víctor ocupa el puesto decimotercero «a partir de Pedro».[93] Agustín se expresará en los mismos términos: según él, «Lino sucedió a Pedro».[94] La designación del obispo de Roma como «sucesor de Pedro» persistirá a través de los siglos, y la Constitución dogmática *Lumen Gentium* del Vaticano II la unirá al título de Romano Pontífice en sus párrafos más importantes.[95] El obispo de la iglesia de la que Pedro y Pablo pueden

---

92 *Hist. eccles.* III, 2; 21 (Pablo precede a Pedro); IV, 1.
93 *Ibid.* V, 28, 3.
94 *Epist.* 53, 1, *CSEL* 34/2, p. 153.
95 Así, por ejemplo, 22, 23; cf. también 15, 18, 24, 25. Para la historia de la fórmula, cf. P. BATIFFOL, «Petrus, initium episcopatus», en *RSR* 4 (1924), pp. 440-453; P. CONTE, *Chiesa e Primato,* Milano 1971; Y.-M. CONGAR, «Saint Paul at l'autorité...» (*cit.* en nota 54).

ser llamados fundadores con el mismo derecho —«su vocación les unió, su trabajo les hizo semejantes y su muerte les igualó», dice León Magno[96]— sucede a Pedro, pero debe armonizar su ministerio con aquello que, a través de su iglesia, «recibe» de Pablo. Este es el matiz, y la propia liturgia conserva la huella de esta situación, incluso en Oriente.[97]

Lo cierto, sin embargo, es que se habla de suceder *a* Pedro. La fórmula está demasiado atestiguada como para poder rechazarla sin más. No obstante, es preciso interpretarla, porque, si se utiliza sin precaución y sin tacto, se corre el peligro de falsear la realidad.

Indebidamente leída, la afirmación de que el obispo de Roma es aquel que «sucede» a Pedro podría resultar en principio excesivamente restrictiva.[98] En la misma línea que Cipriano, diversas tradiciones eclesiales siguen manteniendo, en efecto, que Roma no es la única sede que puede apelar a Pedro. Otras iglesias, entre ellas la de Antioquía, tienen una vinculación privilegiada con su ministerio y la apertura de éste a una dimensión universalista. Los Hechos de los Apóstoles dan fe de ello. Además, cada obispo es en su propia sede, de alguna manera, el «sucesor» de Pedro. La idea aparece con frecuencia en los escritos de Cipriano, el cual se detiene en ella en un pasaje muy conocido del *De catholicae Ecclesiae Unitate*.[99] Es verdad que poseemos dos versiones del texto y que es difícil saber cuál de las dos es la original o si ambas proceden de la mano de Cipriano.[100] Sea como fuere, hay que subrayar la afirmación de que, por las palabras

---

96 *Sermo* 82, 7: PL 54, 428.

97 Cf. D.-T. STROTMANN, *art. cit.* en nota 52, pp. 165-166.

98 Cf. P. BATIFFOL, *L'Église naissante et le Catholicisme*, Paris 1911, pp. 420-439; *Cathedra Petri*, Paris 1938, pp. 140-141; G. BARDY, *La théologie de l'Église de saint Irénée au concile de Nicée* (coll. «Unam Sanctam», 14), Paris 1947, pp. 200-208; M. MACCARRONE, *Apostolicità, Episcopato...* (cit. en nota 49), pp. 129-134.

99 Véase la interpretación de P. BATIFFOL, *L'Église naissante...* (cit. en nota 98), p. 435; *Cathedra Petri* (cit. en nota 98), pp. 140-141, y compárese con la de P. de LABRIOLLE, *Saint Cyprien. De l'unité de l'Église Catholique* (coll. «Unam Sanctam», 9), Paris 1942, pp. XVIII-XXX.

100 Sobre este complejo asunto véase, sobre todo, Dom J. CHAPMAN, *Studies on the Early Papacy*, London 1928, pp. 33-50; M. BEVENOT, *St. Cyprian's «De Unitate»*, cap. 4: «In the light of the manuscripts» (coll. «Analecta Gregoriana», 11), Roma 1937; T. G. JALLAND, *op. cit.* en nota 31, pp. 161-160; P. de LABRIOLLE, *loc. cit.*

que siguen a la confesión de Pedro (Mt 16), Jesús instituye todo el episcopado. En Pedro, que habla en nombre de ellos, Jesús oye y ve a todos los apóstoles y les confía a todos la *cathedra,* es decir, la función episcopal. Y puesto que «concede a todos los apóstoles un poder igual», «los demás apóstoles son lo mismo que Pedro y se benefician de una idéntica participación en el honor y en el poder, por lo que el comienzo tiene su punto de partida en la unidad».[101] Independientemente de que, en los textos que pretenden sobre todo recordar la necesidad de la unión fraternal en este agitado período, Cipriano haya o no insinuado una supremacía romana, aun mostrando que ésta se inserta en el episcopado de todos los apóstoles, una cosa sigue siendo cierta: la Escritura que él invoca no permite aislar a Pedro. Si Pedro es la «roca», la carta a los Efesios hace de los apóstoles y profetas el «fundamento» de la Iglesia (Ef 2, 20), y el Apocalipsis ve en «los Doce Apóstoles del Cordero» los doce tronos de la nueva Jerusalén (Ap 21, 14). Si en cada apóstol está Pedro, en cada obispo hay un «sucesor» de Pedro.

Pero debemos ir más lejos. La idea misma de «sucesión» plantea problemas. Hay, efectivamente, toda una parte de la función de Pedro que es radicalmente insusceptible de ser transmitida, y es una parte bastante amplia. Es imposible, de entrada, transmitir su martirio y lo que, junto con el de Pablo, representa para la iglesia local de Roma. Ni siquiera es repetible, porque ningún otro es la persona de Pedro, con todo aquello que confiere a su testimonio una importancia única frente al martirio de los demás confesores de la fe. Lo más que se puede hacer es imitarle. Ahora bien, ya hemos visto el papel tan concreto que su martirio y el de Pablo, en su misma historicidad, desempeñan de cara a la *potentior principalitas* de la iglesia romana y, por tanto, de cara al primado del obispo de la misma.

Pero además, aun a pesar de su «primado» personal dentro del grupo apostólico, Pedro es uno de los apóstoles y, más concretamente aún, uno de los Doce, con el especial significado que da el Nuevo Testamento a esta realidad de los

---

101 El texto prosigue: «La dignidad episcopal es una, y cada obispo posee una parte de ella sin que se divida el todo».

Doce en cuanto Doce.[102] Simón sólo se convierte en Pedro en cuanto que forma parte del grupo apostólico, y su especial lugar no le pone nunca por encima o fuera de este grupo como tal. Más aún, dicho lugar no puede entenderse más que en función del grupo. La eminencia de su papel es algo interno a la función apostólica. Los apóstoles, por tanto, no podrían tener sucesor alguno en su función de testigos, que es esencial a su vocación (Hech 2, 32; 3, 15; 4, 20-33; 8, 25; 10, 39-42; 13, 31). Ellos son, efectivamente, quienes atestiguan que el Señor resucitado es el Jesús con el que han vivido (Hech 1, 21-22), y por eso el haber estado con Jesús durante su vida y después de su muerte sigue siendo una condición necesaria para ser agregado al grupo apostólico y participar en su primera misión, que es la del testimonio (Hech 1, 1-3; 10, 41). Quien no ha sido testigo no puede ser apóstol. El testimonio apostólico es único, porque está enraizado en la unicidad del acontecimiento-Jesucristo, de donde se sigue que los Doce son para siempre, de una vez por todas *(ephapax)*, el fundamento de la Iglesia. Nadie podría sucederles en esta función de testigos. A lo más, se les puede «suceder» en una función de pastores y doctores para la *guarda* de las iglesias fundadas en el poder de su testimonio.[103]

Esta imposibilidad de transmisión de la función apostólica no se limita al aspecto del testimonio. Los Doce son igualmente portadores de una misión y de una prerrogativa escatológica.[104] Como colegio, se hallan en torno a Cristo en el mo-

102 Cf. J. DUPONT, «Le 'logion'...». *(art. cit.* en nota 59); B. RIGAUX, «Die Zwölf in Geschichte und Keryma», en *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus,* Berlin 1960, pp. 468-486; J. DUPONT, «Le nom d'Apôtres a-t-il été donné aux Douze par Jésus?», en *L'Orient Syrien* 1 (1956), pp. 267-290, 425-444; L. CERFAUX, «La mission apostolique des Douze et sa portée eschatologique», en *Mélanges E. Tisserant* I (1961), pp. 43-66; «Pour l'histoire du titre *apostolos* dans le Nouveau Testament», en *Rech. de Sc. Rel.* 48 (1960), pp. 78-92; R. SCHNACKENBURG, «L'apostolicité: état de la recherche», en *Istina* 14 (1969), pp. 5-32; K. RENGSTORF, «Dôdeka», en *TWNT,* t. 2 (1935), pp. 321.328; D. MULLER y C. BROWN, «Apostle», en *New Testament Theology* I, Grand Rapids (Mich.) 1969, pp. 126-137.

103 Cf. Y.-M. CONGAR, «Composantes et Idée de la Succession apostolique», en *Oecumenica* (1966), pp. 61-80 (62).

104 Esto es perfectamente subrayado por J. DUPONT, «Le 'logion'...» (*cit.* en nota 59) y por J. ZIZIOULAS, «La continuité avec les origines apostoliques dans la conscience théologique des églises orthodoxes», en *Istina* 19 (1974), pp. 65-94.

mento del juicio que abre a la humanidad la posibilidad de acceder al Reino anunciado y preparado por el Evangelio de Dios del que ellos han sido testigos (Mt 19, 28; Lc 22, 30). Este oficio, evocado mediante la imagen de los Doce tronos agrupados en torno al trono central, «formando con él un único tribunal», es radicalmente imposible de transmitir. Ni siquiera «la muerte podría arrebatar a los Doce su privilegio de asesores del soberano Juez».[105]

Y lo que decimos de los apóstoles y de los Doce en cuanto tales podemos también decirlo, evidentemente, de Pedro, cuya misión se inscribe en la *comunión* del grupo apostólico. Consiguientemente, no se puede hablar sin matizaciones de «sucesión petrina» (por emplear una fórmula «grávida»). Dicha expresión no puede ya emplearse si no se aclara mediante toda una serie de precisiones. Sabemos, ciertamente, que el propio Jesús asoció a los Doce con su misión de evangelización, para que el «de-una-vez-por-todas» *(ephapax)* de su obra fructificase hasta los confines de la tierra. La muerte les impidió concluir esta misión terrena. Consiguientemente, tendrán «continuadores, herederos de su responsabilidad de evangelizar la tierra». Sin embargo, «dado que estos continuadores *no son sustitutos,* estamos habituados a pensar que los apóstoles siguen actuando a través de ellos; que la muerte no les impide seguir presidiendo los destinos de la Iglesia»,[106] espe-

---

105 J. DUPONT, «Le 'logion'...» *(art. cit.* en nota 59), p. 390. Hay que interpretar, pues, con muchas matizaciones las afirmaciones conciliares acerca de los obispos «sucesores de los apóstoles».

106 J. DUPONT, *ibid.*, p. 391, nota 2. Cf. también las densísimas páginas de J. J. von ALLMEN, *op. cit.* en nota 37, pp. 74-79, que, a pesar de conservar el vocabulario de la sucesión, coincide con nuestro modo de ver. Von Allmen establece un paralelismo sumamente iluminador entre las relaciones Jesús-apóstoles y apóstoles-sucesores: «Si, por ejemplo, el mandatario no puede llegar al final de su mandato por impedírselo la muerte, ¿qué hará con el tal mandato? ¿Deberá precisamente entonces el *shaliach,* el apóstol, transmitir su mandato a alguien de su confianza, o va a permitir que la muerte, a pesar de haber sido vencida en la Pascua, interrumpa, más aún, ponga fin a su mandato? También podría hacerse la pregunta de un modo más brutal: ¿es que la proclamación del Evangelio, la integración de los creyentes en la Iglesia mediante el bautismo, la celebración de la cena del Señor (cosas todas ellas que forman parte del mandato de los apóstoles) van a cesar porque mueran aquellos a quienes les ha sido confiado el hacerlo? ¡Por supuesto que no! Es preciso, por el

cialmente cuando los trofeos de su martirio permanecen en ella como un *sacramentum* de su presencia. Y aquí hemos llegado al corazón del problema. Pedro tiene en la sede de Roma *vicarios,* más que *sucesores.* El «de-una-vez-por-todas» de su función continúa presente a través de sus vicarios.[107]

Esta *continuidad* de la presencia de Pedro, sin sucesión en sentido estricto, en la sede que, junto con Pablo, fundó en su martirio, constituye uno de los elementos más determinantes para el primado romano. El «de-una-vez-por-todas» de la autoridad de Pedro, ligado a la iglesia y a la sede de Roma, es lo que se actualiza mediante todos aquellos que *se* suceden en esta sede, pero no *le* suceden realmente. Pedro (con Pablo) sigue siendo el fundamento de la iglesia romana; y a partir de Lino, es su autoridad —la suya propia, de Pedro, y no la de los demás que se añadiría a la suya— la que pervive, sin dejar nunca de ser la misma, pero siempre actualizada en función de los nuevos contextos y necesidades. Son, en sentido estricto, sus vicarios. Nos hallamos ante una concepción de la historia propia de la historia de la salvación y que se verifica aquí en todos su aspectos esenciales. Así pues, en el memorial litúrgico el acontecimiento fundante oculto en el «de-una-vez-por-todas» de la historia emerge en cada celebración, por el poder del Espíritu, y alcanza a la generación presente bajo los signos que la evocan. No se repite,

---

contrario, que el mandato prosiga hasta la parusía, es decir, hasta el momento en que el mandato pueda serle devuelto a su mandante: Cristo. (...) Yo diría, pues, que el mandato mesiánico —a reserva de lo que tiene de único (el combate sustitutivo y victorioso contra el diablo, la muerte y el mundo)— es transmisible a los apóstoles, y que el mandato del apóstol —a reserva igualmente de lo que tiene de único (haber sido uno de los testigos autorizados, escogidos de antemano, de la resurrección de Cristo)— es transmisible a los sucesores de los apóstoles. Más aún, debe ser transmitido, porque la historia continúa y porque la parusía aún no se ha producido».

[107] Todo esto ha sido muy bien estudiado por G. Corti, *Il papa vicario di Pietro. Contributi alla storia dell'idea papale,* Brescia 1966. Véase también M. Maccarrone, «La dottrina del Primato papale dal IV all'VIII secolo nelle relazioni con le Chiese occidentali», en *Le Chiese nei regni dell'Europa occidentale* II, Spoleto 1960; *Apostolicità, episcopato...* (*cit.* en nota 49), pp. 167-169; V. Monachino, «La perennità del primato di Pietro in uno studio recente», en *Archivum Historiae Pontificiae* 5 (1967), pp. 325-339.

sino que se perpetúa. Al ser de un orden totalmente distinto de él, el sacramento no le «sucede». Los ritos constituyen el símbolo gracias al cual su valor salvífico sigue ofreciéndose y actuando, siempre presente en la historia humana. Del mismo modo, la palabra apostólica, siempre la misma, sigue siendo portadora de la vida de la Iglesia, sin que pueda añadírsele nada substancial. Pero el Espíritu no cesa de traerla una y otra vez a la memoria de las comunidades cristianas mediante el ministerio de los ministros que la explicitan, la traducen y la aplican con las palabras propias de cada época y de cada cultura. De este modo, el testimonio de Pedro pervive gracias a sus vicarios.

Es de notar el hecho de que, desde un primer momento, los obispos de Roma hayan tenido conciencia de este carácter de su relación con Pedro. Hay muy claros indicios de ello ya en Dámaso (muerto el año 384), y después en Siricio (muerto en 399),[108] en Zósimo[109] y en Celestino, en la época del concilio de Efeso del año 431.[110] El arzobispo de Ravenna, Pedro Crisólogo, lo afirma solemnemente en su carta a Eutiques, en tiempo de León Magno: «Os exhortamos, venerable hermano, a seguir con obediencia lo que os ha escrito el papa bendito de la ciudad de Roma, pues el bienaventurado Pedro que vive y preside en su propia sede ofrece la verdad de fe a cualquiera que la busque».[111] El propio León es del mismo parecer: para él, «el muy bendito apóstol Pedro no cesa de presidir en su sede».[112] Y en otra parte explicita así su pensamiento:

> Es perpetua la solidez de esta fe por la que Cristo alabó al primero de los apóstoles. Y así como siempre

---

108 Acerca de Dámaso, cf. M. MACCARRONE, *op. cit.* en nota 49, p. 168: «Para Dámaso, como anteriormente para el papa Julio (337-352), es la autoridad de Pedro, estable y constantemente actuante en su cátedra romana, la que pone al titular actual de ésta en tal relación con el apóstol que pueden atribuírsele a éste las acciones de gobierno que realiza el obispo de Roma en el ejercicio de la *cathedra Petri*». Por lo que se refiere a Siricio, véase el texto en PL 13, 1132; cf. E. GILES, *Documents illustrating Papal Authority AD 96-654*, London 1952, p. 142.

109 *Epist.* 12, 1: PL 20, 676.

110 Declaración del legado Felipe: MANSI 4, 1296.

111 PL 54, 743. Cf. E. GILES, *op. cit.* en nota 108, p. 282 y la nota.

112 *Sermo* 5, 4: PL 54, 153-155.

permanece lo que Pedro creyó en Cristo, de la misma manera permanece siempre lo que Cristo, en la persona de Pedro, instituyó. (...) San Pedro, preservando siempre la solidez de la piedra que le fue otorgada, no abandonó el timón que le fue confiado en la Iglesia. (...) Por eso, si nos es dado obrar bien, decidir con rectitud y conmover la misericordia divina con nuestras plegarias cotidianas, todo ello es gracias a los trabajos y méritos de aquel cuyo poder, en su Sede, está todavía vivo y cuya autoridad sigue sobresaliendo *(cuius in sede sua vivit potestas et excellit auctoritas).* (...) Es en toda la Iglesia donde Pedro dice cada día: «Tú eres el Cristo, el Hijo del Dios vivo». Toda lengua que así confiese al Señor se halla animada por el magisterio de esta palabra.[113]

Ya hemos visto cómo esta visión impregna toda la correspondencia de Gregorio Magno, hacia el año 600.[114] La palabra «sucesor» la emplea para ubicar a los papas uno después de otro, pero no para situarlos en relación a Pedro.[115] En el siglo VII la expresión «sucesor de Pedro» aparece una vez en León II (año 683), y luego en otros pasajes aislados,[116] pero sin «invadir» aún los documentos pontificios. Y siempre que aparece, tiene el sentido de *vice Petri, vice apostolicae Sedis,* es decir, de vicario.[117] Pedro sigue presidiendo a través de la diaconía de los obispos que *se* suceden en la sede romana. En el segundo concilio de Constantinopla (el año 681), un obispo oriental, Domiciano de Prusias, lo expresará de una manera singular: la carta del papa Agatón al concilio ha sido «como dictada por el Espíritu Santo por boca del santo y bienaventurado príncipe de los Apóstoles, Pedro, y escrita por la mano del tres veces bienaventurado Agatón».[118] Y en los agitados tiempos del segundo concilio de Nicea (el año 787), el papa Adriano, en una declaración de tono fuertemente autoritario,

---

113 *Sermo* 3, 2-3; PL 54, 145-146. Volveremos más adelante sobre la interpretación de P. A. McShane, *La «Romanitas» et le Pape Léon le Grand,* Desclée 1979, pp. 143-147.

114 Pietro Conte, *Chiesa e Primato nelle lettere dei Papi del Secolo VII,* Milano 1971, espec. pp. 192-201.

115 *Ibid.,* p. 193, nota 192. La expresión *successor Petri* no se encuentra más que una sola vez, y concretamente en Eulogio de Alejandría.

116 *Ibid.,* p. 200. Pero en León II tenemos: *successores apostolorum, scilicet Petri et Pauli.* El libro de Conte ofrece en un apéndice las referencias a las cartas papales objeto de su estudio.

117 *Ibid.,* p. 359.

118 Mansi 11, 340 A, B.

todavía apoyará su poder en esta relación vicarial con Pedro: «*cuius... vices gerimus*».[119]

Gregorio VII, autor de los *Dictatus papae,* al deponer y excomulgar el año 1076 al emperador Enrique, lo hace también en nombre de la autoridad de Pedro y en unos términos en los que la antigua tradición permanece en primer plano:

> «Bienaventurado Pedro, príncipe de los Apóstoles, inclinaos hacia mí, os lo suplico, con oído favorable; escuchad a vuestro servidor, al que habéis alimentado desde su infancia y a quien hasta el presente habéis arrancado de manos de los impíos que le han odiado y aún le odian por su fidelidad a vos. Vos me sois testigo, y con vos mi soberana, la madre de Dios, al igual que el bienaventurado Pablo, hermano vuestro entre todos los santos, de que vuestra santa Iglesia romana me ha forzado a gobernarla a pesar mío, y que he accedido a vuestra sede por medios honestos. Yo habría ciertamente preferido acabar mi vida con hábito de monje más que ocupar vuestro lugar por afán de gloria mundana y con el espíritu del siglo. Creo además que por vuestra gracia y no por mis méritos el pueblo cristiano que me ha sido especialmente confiado me obedece, pues el poder de atar y desatar en el cielo y en la tierra me ha sido concedido por Dios a petición vuestra, para que lo ejercite en vuestro lugar. Fiado en vuestra confianza, para el honor y defensa de la Iglesia, de parte de Dios todopoderoso, Padre, Hijo y Espíritu Santo, por vuestro poder y autoridad, prohíbo al rey Enrique, hijo del emperador Enrique, que se ha alzado contra vuestra Iglesia por insensato orgullo, gobernar el reino de Alemania y de Italia; libero a todos los cristianos del juramento que han contraído hacia él y prohíbo a cualquiera que sea que lo reconozca como rey. Conviene, en efecto, que quien pretende disminuir el honor de vuestra Iglesia pierda el honor que él parece poseer. Asimismo, ya que, como cristiano, se ha negado a obedecer y no ha regresado al Señor, a quien abandonó al relacionarse con los excomulgados, acumulando iniquidades, despreciando las advertencias que —vos sois testigo de ello— le hice para su salvación, separándose de vuestra Iglesia e intentando dividirla, yo, en vuestro lugar, le ato con el vínculo del anatema, para que todos los pueblos de la tierra sepan que sobre esta piedra ha edificado su Iglesia el Hijo del Dios vivo y que las puertas del infierno no prevalecerán contra ella».[120]

[119] MANSI 12, 1074 C: «*Per eumdem Apostolum, cuius vel immeriti vices gerimus, sancta catholica et apostolica Romana Ecclesia usque hactenus et in aevum tenet principatum ac potestatis auctoritatem*».

[120] *Registrum* III, 5-10a: PL 148, 790; trad. A. FLICHE, *La querelle des investitures,* Paris 1946, pp. 73-74.

Hay otra serie de textos del mismo Gregorio en este sentido, hasta llegar a su última carta, en la que recuerda a los cristianos que Pedro sigue siendo «el primer pastor después de Cristo».[121]

Así pues, subsiste la antigua tradición que había hecho exclamar a los padres de Calcedonia: «¡Pedro ha hablado por boca de León!» y a escribirle a éste, a propósito del espinoso asunto del canon 28, que él es «el intérprete de la voz de Pedro» y que él «hace partícipes a todos de la bienaventuranza de la fe de Pedro».[122] Y esto mismo repetirán los Padres del segundo concilio de Constantinopla a Agatón.[123] En este caso, por encima de la persona del obispo de Roma, Oriente ve directamente a Pedro, pero tomándolo en aquello que fundamenta su autoridad: el testimonio de su fe. Ya no es exactamente lo que dice Gregorio VII, para quien la autoridad de Pedro se halla vinculada a un poder jurisdiccional cuasi-absoluto que se ejerce incluso sobre los príncipes. Sin embargo, ambas tradiciones se vuelven a encontrar al insistir en cómo se transparenta en el obispo de Roma lo que Pedro significa: un *ephapax* que persiste no sólo como punto de partida del ministerio pontificio, sino como la realidad que hay que hacer perpetuamente presente de modo vicario, diciendo hoy sus propias palabras y realizando hoy sus propias acciones.

Pero no tardará en imponerse una visión infinitamente más lineal de la «sucesión», hasta el extremo de llegar a hacerse sospecha la expresión «vicario de Pedro». Se preferirá decir que el obispo de Roma es «vicario de Cristo» y «sucesor de Pedro». Es conocida la postura de Inocencio III: «Nos, aunque somos sucesores del príncipe de los apóstoles, no somos, sin embargo, su vicario ni el de ningún apóstol u hombre alguno, sino vicario del mismo Jesucristo»; «el supremo pontífice no es designado vicario de un simple hom-

---

121 PL 148, 710. Los ataques contra la Iglesia son ataques «contra el Apóstol Pedro» (*ibid.*, p. 708). Véanse otros textos en A. FLICHE, *La réforme grégorienne* II (coll. «Spicilegium sacrum Lovaniense», 9), pp. 194-195, nota 1926.

122 MANSI 6, 972.

123 MANSI 11, 683-684 C; 711-712 B. Cf. Y.-M. CONGAR, «Conscience ecclésiologique en Orient et en Occident du VIe au XIe siècle», en *Istina* 9 (1965), pp. 187-236 (220, nota 128).

bre, sino realmente vicario del verdadero Dios».[124] Tras el Concilio de Trento, Roberto Bellarmino pondrá una especie de sello definitivo a tan desafortunada evolución; y lo hará sobre todo en su *Controversia.* El obispo de Roma se convierte en vicario de Cristo, no de Pedro: «El Soberano Pontífice es vicario de Cristo y representa para nosotros a Cristo tal como era cuando vivía entre los hombres».[125] Y vendrá entonces la definición bellarminiana de la Iglesia: «Una asamblea de hombres (...) bajo la autoridad de los pastores legítimos y, ante todo *(praecipue),* del único vicario de Cristo en la tierra, el Romano Pontífice».[126] El juridicismo tendrá abiertas las puertas de par en par... Sin embargo, la expresión «vicario de Pedro» no desaparecerá del todo, sino que, por ejemplo en el antiguo pontifical romano, se conservará en la liturgia de la ordenación del obispo: «¿Quieres manifestar sumisión y obediencia al bienaventurado Apóstol Pedro, a quien ha sido dado por Dios el poder de atar y desatar, y a su Vicario nuestro Señor el Papa X y sus sucesores?».[127] El nuevo misal lo introducirá en la oración por un papa difunto. Juan XXIII y Pablo VI también lo emplearán.[128] Es una presencia discreta, como una voz testimonial.

No debería, pues, hablarse de «sucesión» *de* Pedro sino con mucha prudencia. Bien mirado, más vale volver a la expresión «vicario de Pedro» para designar al obispo de Roma en su relación, no con el primer obispo de Roma, sino —lo que es muy diferente— con el fundador (junto con Pablo) de la iglesia de Roma. Los obispos de Roma *se* suceden para preservar la obra de Pedro y Pablo y hacer presente hasta el fin de los tiempos el liderazgo que, sobre todo Pedro, fue llamado a ejercer en el «de-una-vez-por-todas» del acontecimiento apostólico, pues este «*ephapax*» es el lugar de la Igle-

---

124 PL 214, 292 A. Véase al respecto, sobre todo, M. MACCARRONE, *Vicarius Christi. Storia del titolo papale,* Roma 1952.

125 *Controversia* V, c. 4.

126 *Prima controversia generalis,* Liber III: «De Ecclesia militante», caput 2.

127 Sobre la liturgia según el Vaticano II, cf. M. MACCARRONE, «Il titolo papale di 'Vicarius Christi' nella Liturgia», en *Notitiae* 15 (1979), pp. 177-182. Es de lamentar que el nuevo Pontifical haya cambiado *vicarius Petri* por *successor Petri.* Cf. *De ordinatione Diaconi, Presbyteri et Episcopi,* Vaticano 1968, pp. 66, 108.

128 Así, por ejemplo, *DC* 55 (1958), p. 1410; *DC* 60 (1963), p. 930.

sia. Si se habla de «sucesión», sólo puede hacerse en este sentido amplio y derivado:

> El apostolado institucional según el cual el mandatario es digno de la presencia del propio mandante, debe ser transmitido si el mandatario muere antes de haber realizado toda su misión —las tres funciones petrinas no pueden desaparecer con la muerte de Pedro, porque tras ésta sigue habiendo una Iglesia que hay que proteger, unos colegas en el ministerio a los que hay que fortalecer, y un rebaño que hay que apacentar—; Pedro sigue vivo en la Iglesia, como lo demuestra el lugar que le reconocen los Hechos y los Evangelios, escritos después de su muerte, y en los que el marco en el que Jesús confía a Pedro su misión se caracteriza por aquello que en la Iglesia es definitivo y debe perdurar hasta el fin: la certeza de la resurrección de Jesús y la comida que lleva su nombre.[129]

Del lugar de la Iglesia de Roma entre las iglesias al papel de Pedro en el grupo apostólico

Agustín, en una homilía para la fiesta de Pedro y Pablo, antes de afirmar que «ambos a dos no eran sino una sola cosa, y aunque padecieron en fechas distintas no dejaron de serlo. Pedro fue delante y le siguió Pablo», explica:

> Antes de la pasión, como sabéis, selecciona el Señor Jesús a los discípulos que denominó apóstoles y, entre todos, sólo Pedro mereció personificar a la Iglesia casi en todas partes. Y por esta personificación que sólo él ostentaba, mereció oír: «Yo te daré las llaves del Reino de los cielos». Estas llaves no las recibió un hombre, sino la Iglesia en su unidad. Lo que hace, pues, descollar la preeminencia de Pedro es haber personificado la universalidad y la unidad de la Iglesia cuando le fue dicho «te doy a ti» lo que se les dio a los apóstoles todos. Para convencernos de que fue la Iglesia la que recibió las llaves del Reino de los cielos, oíd lo que dijo en otra ocasión el Señor a los apóstoles: «Recibid el Espíritu Santo»; y en seguida: «A quien le perdonéis los pecados, le quedan perdonados; y a quien se los retengáis, le quedan retenidos». (...)
>
> Por idéntico motivo confió también el Señor a Pedro, después de la resurrección, el cuidado de apacentarle las ovejas. No fue, a la verdad, el único discípulo merecedor de apacentarlas; mas, dirigiéndose a él solo, el Salvador encarece la unidad; y se dirige a él por ser Pedro el primero de los apóstoles.[130]

---

129 J. J. von ALLMEN, *op. cit.* en nota 37, p. 79.
130 *Sermo* 295, 2-4: PL 38, 1349-1352.

Es inevitable preguntarse por qué, en esta unidad apostólica que aúna no sólo a Pedro y a Pablo, sino también a Pedro y a los Once, detenta Pedro esa preeminencia *(excellentia)*. De lo que aquí se trata es, esencialmente, de liderazgo. Ya hemos observado cómo el martirio de Pedro confiere a la iglesia de Roma una preeminencia *(excellentia, potentior principalitas)* en el liderazgo, mientras que el martirio de Pablo la distingue con una preeminencia más carismática, referida especialmente al plano «profético» de la Palabra y al servicio de la universalidad de la Salvación.

Esta distinción proviene, indudablemente, de lo que el Nuevo Testamento afirma de ambos apóstoles. La preeminencia de la iglesia local de Roma en el seno de las restantes iglesias (y, de rebote, de su obispo entre el resto de los obispos) fue vista como algo inseparable, en el terreno del liderazgo, de la preeminencia de Pedro dentro del propio grupo apostólico; y en el terreno de la relación de la Iglesia con el mundo, inseparable del lugar de Pablo, «añadido» al grupo para la Salvación de los paganos. Por eso, hablando de la iglesia de Roma como tal, se menciona a Pedro y a Pablo juntos; y hablando de su liderazgo, sólo se menciona a Pedro. Por liderazgo —término inglés intraducible, pero universalizado— entendemos la autoridad que guía, que arrastra al grupo.

La Tradición ha ido tomando conciencia poco a poco de la existencia de este vínculo entre el lugar de Pedro entre los apóstoles y el del pastor de la iglesia de Roma (centro de la comunión de las iglesias) en el colegio de los obispos. Tertuliano, a comienzos del siglo III, parece ser el primero en invocar la confesión de Cesarea (Mt 16, 16-19) en favor del «primado» romano, el *«tu es Petrus...»*. Después los Padres se mantendrán un tanto discretos al respecto durante mucho tiempo.[131] La «eclosión» de los textos sobre Pedro y el silencio que la precedió deben ser debidamente situados. El canon de la Escritura no llegará a fijarse efectivamente hasta

---

[131] Cf. J. LUDWIG, *Die Primatworte Mt XVI, 18-19 in der altkirchlichen Exegese*, (coll. «Neutestamentliche Abhandlungen» XIX/4), Münster 1952. Una esclarecedora presentación de la documentación puede verse en A. RIMOLDI, *L'Apostolo San Pietro* (coll. «Analecta Gregoriana», 96), Roma 1958.

el año 180. Sólo entonces, y tras haber descubierto con seguridad el lazo de unión entre obispos y apóstoles, se estará en condiciones de establecer un paralelo entre la jerarquía de los apóstoles atestiguada por el Nuevo Testamento.[132]

Hay que esperar, pues, a la obra de Tertuliano y de su contemporáneo Clemente de Alejandría (muerto hacia el año 215) para volver a encontrar los primeros comentarios mínimamente consistentes de las perícopas evangélicas sobre el liderazgo de Pedro.[133] Es interesante leerlos a continuación, porque ya permiten ver lo que habrá de ser la tónica general:

> ¿Ignoraría Pedro alguna cosa, siendo así que fue llamado la piedra sobre la que debía construirse la Iglesia y fue él quien recibió las llaves del Reino de los cielos y el poder de atar y desatar en el cielo y en la tierra? ¿Se le ocultaría algo a Juan...? (Tertuliano, *De praescriptione*, 22, hacia el año 200: *PL* 2, 39-40).

> Si creéis que el cielo todavía está cerrado, acordaos de que el Señor dejó aquí las llaves a Pedro, y por él a la Iglesia; llaves que cada uno llevará consigo si, habiendo sido interrogado, ha confesado la fe (Tertuliano, *Scorpiace*, 10, hacia el año 208: *PL* 2, 165).

> Yo te pregunto: ¿cómo te atreves a arrogarte el derecho de la Iglesia? ¿Acaso porque el Señor le dijo a Pedro: «Sobre esta piedra edificaré mi Iglesia; yo te daré las llaves del Reino de los cielos», o: «Todo lo que

---

132 Esto lo subraya G. DIX, *op. cit.* en nota 78, pp. 117-122. Sobre la documentación escriturística consúltese, sobre todo, el excelente conjunto *Saint Pierre dans le Nouveau Testament*, publicado bajo la dirección de R. E. BROWN, K. P. DONFRIED y J. REUMANN (coll. «Lectio Divina», 79), Paris 1974 (trad. cast.: *Pedro en el Nuevo Testamento*, Ed. Sal Terrae, Santander 1976), que ofrece una abundante bibliografía. Véase también O. CULLMANN, *Saint Pierre, Apôtre, Martyr*, Neuchâtel-Paris 1952 (obra clave y que ha provocado una fructífera investigación, aun cuando ésta ha llevado a revisar algunas de sus afirmaciones); del mismo autor, «L'Apôtre Pierre, instrument du Diable et instrument de Dieu», en *New Testament Essays. Festschrift T. W. Manson* (A. J. B. Higgins, ed.), Manchester 1959, pp. 98-103; B. RIGAUX, «San Pedro y la exégesis contemporánea», en *Concilium* 27 (1967), pp. 149-177; J. J. von ALLMEN, *La primauté de l'Église...* (*cit.* en nota 37), pp. 61-91; R. SCHNACKENBURG, «Das Petrusamt; die Stellung des Petrus zu den anderen Aposteln», en *Wort und Wahrheit. Zeitschrift für Religion und Kultur* 26 (1971), pp. 110-133; A. BRANDENBURG y H. J. URBAN, *Petrus und Papst*, Münster 1977.

133 Véanse los textos en E. GILES, *op. cit.* en nota 108; cf. sobre todo las notas.

ates o desates en la tierra será atado o desatado en los cielos», te imaginas que el poder de atar y desatar ha pasado a ti, es decir, a toda iglesia cercana a Pedro? ¿Quién eres tú para cambiar y conmutar la manifiesta intención del Señor que confirió ese poder únicamente a Pedro? Porque él dijo: «Sobre ti edificaré mi Iglesia» y «Yo te daré las llaves a ti», no a la Iglesia; y «Todo lo que ates o desates» (*De pudicitia* 21, hacia el año 220, período montanista: *PL* 2, 1078-1079).

Cuando oyó esto, el bienaventurado Pedro, el elegido, el escogido, el primero de los discípulos, el único por quien, por ser quien era, pagó tributo el Salvador, rápidamente aprendió y comprendió la palabra (Clemente de Alejandría, *Quis Dives Salvetur?*, hacia el año 203: *PG* 9, 625).

Tertuliano se apoya, sobre todo, en el capítulo 16 de Mateo. Pero —y así lo atestigua el pasaje tan discreto de Clemente de Alejandría— la Tradición concedió la misma importancia, si no más, a otros textos,[134] especialmente a las palabras que Lucas inserta en pleno relato de la última Cena y al capítulo añadido como apéndice al evangelio joánico (Lc 22, 31-32; Jn 21, 15-18):

El Señor dijo: «Simón, Simón, Satanás os ha reclamado para cribaros en una criba, como se hace con el trigo. Pero yo he rogado por ti, para que tu fe no desfallezca. Y tú, cuando hayas vuelto, confirma a tus hermanos» (Lc 22, 31-32).

Tras la comida (junto al lago), dice Jesús a Simón Pedro: «Simón, hijo de Juan, ¿me amas más que éstos?» El respondió: «Sí, Señor, tú sabes que te amo»; y Jesús entonces le dijo: «Apacienta mis corderos». Por segunda vez, Jesús le dice: «Simón, hijo de Juan, ¿me amas?» El respondió: «Sí, Señor, tú sabes que te amo». Jesús dice: «Sé el pastor de mis ovejas».

Por tercera vez le dice: Simón, hijo de Juan, ¿me amas?» Pedro se puso triste, porque Jesús le había dicho por tercera vez: «¿Me amas?», y contestó: «Señor, tú conoces todo, tú sabes realmente que te amo». Y Jesús le dice: «Apacienta mis ovejas. En verdad, en verdad, te digo que, cuando tú eras joven, ceñías tu cintura e ibas adonde querías; cuando seas viejo, extenderás las manos y otro será quien te ciña la cintura y te conduzca adonde no quieras».

Jesús habló así para indicar con qué muerte debía glorificar Pedro a Dios; y dicho esto, añadió: «Sígueme» (Jn 21, 15-18).

---

134 Puede comprobarse perfectamente leyendo el informe presentado por A. RIMOLDI, *op. cit.* en nota 131.

No podemos emprender aquí la investigación exegética. Debemos fiarnos de las conclusiones de los especialistas, que, por desgracia, son con frecuencia divergentes. Las leeremos, sin embargo, atendiendo más a descubrir lo que el Espíritu quiere realizar, desde el ministerio de Jesús hasta el momento en que las comunidades cristianas encuentran su fisonomía propia, que a distinguir «lo que explícitamente viene de Jesús y lo que la Iglesia se ha dado a sí misma». Digamos, de entrada, que, para nosotros, lo que la iglesia *apostólica,* conducida por el Espíritu de Pentecostés, comprendió acerca de su naturaleza y lo que, consiguientemente, dicho Espíritu hizo nacer en ella, pertenece al *acontecimiento* evangélico. Pretender que solamente es auténtico (y, por tanto, «digno de ser tenido en cuenta») «lo que proviene explícitamente de Jesús» es condenarse a dar vueltas en redondo sin parar. Los propios escritos evangélicos son el fruto, redactado por escrito, de una tradición que les precede y les condiciona. ¿Qué exegeta puede delimitar con exactitud lo que de ellos «proviene explícitamente de Jesús»? Nuestra fe es apostólica precisamente por estar fundada en lo que los apóstoles comprendieron y transmitieron.

Aun sabiendo perfectamente que «la importancia que más tarde adquirió la persona de Pedro pudo ser proyectada retrospectivamente sobre el período anterior»,[135] hay un primer aspecto que llama la atención a quien escudriña serenamente el conjunto del Nuevo Testamento. Es imposible evocar la historia del ministerio de Jesús sin topar con Pedro en los momentos clave, aun cuando sea para subrayar sus defectos, su cobardía. Es imposible incluso «dar a conocer el Evangelio sin hablar también de Pedro».[136] Por más que queramos atenernos a un mínimo prudencial y a los testimonios absolutamente seguros, no podemos evitar la evidencia: la primera comunidad vio en Pedro al *primero* entre los Doce. Y lo presenta, efectivamente, como el primero en ser llamado, el primero en las listas apostólicas (*prôtos,* dice incluso Mt 10, 2), el primero en confesar la mesianidad de Jesús, el primero

---

135 *Saint Pierre dans le Nouveau Testament* (cit. en nota 132), p. 195.

136 *Ibid.,* pp. 195-196; también, J. J. von ALLMEN, *op. cit.* en nota 37, p. 63.

de los apóstoles en ver al Resucitado (1 Cor 15, 5), el primero en proclamar el kerygma evangélico (Hech 2, 14). Los textos dan la impresión de que, ya durante la vida de Jesús, sus compañeros le reconocían una cierta autoridad: se le pone en primer plano en una serie de acontecimientos en los que, de hecho, era todo el grupo el que se hallaba implicado (así: Mc 1, 36; Mt 14, 28-29; 15, 15; 16, 16; 17, 24; 18, 21; 19, 27; Mc 16, 7; Jn 6, 68). Después de la Resurrección, en los Hechos de los Apóstoles, se convierte en el personaje principal de la Iglesia apostólica naciente, y parece evidente que hay algún tipo de continuidad entre lo que Pedro es ahora y lo que había sido durante el ministerio de Jesús: ¿Una especie de portavoz semi-oficial? Tal vez sea demasiado afirmar si nos referimos al período pre-pascual,[137] pero no lo es si hablamos de después de Pentecostés. Hay demasiadas palabras y acontecimientos en la primera parte de los Hechos de los Apóstoles que apuntan a un auténtico liderazgo como para poder dudar de que responda a una convicción grabada en la memoria de la primera generación cristiana.

La persona de Pedro, además, se destaca de muchas maneras sin necesidad de separarse del grupo apostólico. Aun mostrando que Pedro es apóstol junto con los demás, y que éstos lo son junto con él, los textos hablan de «Simón y sus compañeros» (Mc 1, 36), «Pedro y los Once» (Hech 2, 14), «Pedro y los demás apóstoles» (Hech 2, 37), hasta el punto de que muchas veces se tiene la impresión de que el grupo apostólico podría describirse así: «Pedro y los demás». Por otra parte, en las diversas perícopas que expresan una intención especial de Jesús respecto de Simón-Pedro, las declaraciones sobre el papel que propiamente le corresponde se hacen en presencia de los demás apóstoles. No se trata de «palabras dichas a Pedro *y* a los demás, sino de palabras dichas *más bien* a Pedro que a los demás».[138] Así, por ejemplo: «Tú eres Pedro, y sobre esta piedra...»; «Simón, yo he rogado por ti, para que tu fe no desfallezca...»; «apacienta mis ovejas...». Evidentemente, nadie puede discernir con certeza lo que proviene aquí de una lectura teológica marcada por la

---

137 *Saint Pierre dans le Nouveau Testament,* p. 196.

138 J. J. von ALLMEN, *op. cit.* en nota 37, p. 69; cf. también pp. 73, 96.

situación post-pascual y proyectada sobre los acontecimientos del ministerio de Jesús; pero es indudable que, algunos decenios después de dichos acontecimientos, la comunidad cristiana tiene la convicción de que el papel que Pedro ha desempeñado tras Pentecostés estaba vinculado no a unas circunstancias fortuitas o a una elección realizada por los demás apóstoles, sino a la voluntad de Jesús, que había vivido con Pedro en Galilea y cuya Resurrección proclamaban los apóstoles.[139] Ahora bien, ¿tiene esa convicción en todas partes la misma fuerza, o se sacan de ella en todas partes las mismas consecuencias? Ciertamente, no.[140]

La «confesión de Pedro» (Mt 16, 13-23) es, en la tradición occidental y desde hace varios siglos, el texto citado con más frecuencia en apoyo de la convicción de la primera comunidad cristiana sobre el origen del «primado» de Pedro. De hecho, es el documento más explícito. Sin embargo, hay que recordar de entrada, por una parte, que la versión de Mateo es la única que contiene los versículos sobre la institución de Pedro como fundamento de la Iglesia con la posesión de las llaves del Reino (16, 17-19); y, por otra, que esta versión es, sin duda, la menos antigua.[141] Es necesario leer en paralelo los textos de Marcos, Lucas y Mateo:

MARCOS (8, 29-30)	LUCAS (9, 20-21)	MATEO (16, 16-20)
Pedro le contesta: «Tú eres el Cristo».	Pedro le contestó: «El Cristo de Dios».	Simón Pedro contestó: «Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo».
		Replicando Jesús, le dijo: «Bienaventurado eres, Simón, hijo de Jonás, porque no te ha revelado esto la carne ni la sangre, sino mi Padre que está en los cielos.

---

[139] Esto lo ha hecho ver perfectamente J. J. von ALLMEN, *op. cit.*, p. 67.

[140] Cf. Raymond E. BROWN, *The Community of the Beloved Disciple*, New York 1979, que muestra las diferentes formas de concebir el ministerio en las comunidades a las que va destinado el evangelio joánico.

[141] Acerca de la prioridad de Marcos, véase, sobre todo, *Saint Pierre dans le Nouveau Testament* (cit. en nota 132), pp. 105-108.

		Y yo, a mi vez, te digo que tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia, y las puertas del Hades no prevalecerán contra ella. A ti te daré las llaves del Reino de los Cielos; y lo que ates en la tierra quedará atado en los cielos, y lo que desates en la tierra quedará desatado en los cielos».
Y les mandó enérgicamente que a nadie hablaran acerca de él.	Pero les mandó enérgicamente que no dijeran esto a nadie.	Entonces mandó a sus discípulos que no dijesen a nadie que él era el Cristo.

Salta a la vista que el relato de Mateo se caracteriza por una inserción añadida a la transmisión de una confesión de fe muy sobria. Mateo no se inventa esta última. El reproche que pone en boca de Jesús unos versículos más abajo —« ¡Quítate de mi vista, Satanás ! ¡Escándalo eres para mí, porque tus pensamientos no son los de Dios, sino los de los hombres (Mt 16, 23)»—, referido igualmente por Marcos (Mc 8, 32-33), muestra cómo en esta etapa de su vocación de discípulo, la idea que Pedro tiene acerca del misterio de Jesús no tiene todavía la profundidad deseable.[142] Todo nos impulsa, ciertamente, a admitir que la mención de esta confesión, apoyada por la tradición joánica (Jn 6, 68-69), que la formula de otro modo, responde a un recuerdo concreto, conservado en la memoria del grupo apostólico y ligado al ministerio mismo de Jesús. Pero parece como si Mateo asociara a esta confesión el recuerdo de otra, hecha tras la Resurrección y que expresa la fe eclesial como tal. La fe post-pascual habría marcado, pues, la versión de Mateo,[143] y explicaría la entusiasta aprobación por parte de Jesús que no encaja del todo con el enérgico reproche que viene a continuación. Puede columbrarse, pues, el sello o, al menos, la influencia del

142 *Ibid.*, pp. 196-197.

143 Cf., sobre todo, R. H. FULLER, *The Formation of the Resurrection Narratives*, London 1972, p. 166. Cf. además *Saint Pierre dans le Nouveau Testament*, pp. 108-110, 116.

papel post-pascual de Pedro en las palabras que el evangelista pone en ese momento en boca de Jesús.

A la confesión que Pedro hace de Jesús responde efectivamente, en ese contexto, una declaración de Jesús acerca de Pedro, el cual, a causa de su proclamación de fe, es declarado «bienaventurado», «bendito» *(makarios)*, lo que le proporciona un lugar aparte entre los discípulos, de los cuales él es el único que, en los evangelios, es nominalmente bendecido por el Señor, y su confesión de la mesianidad de Jesús se ve confirmada como procedente de una revelación que el Padre le concede.[144] Además de esto, recibe un nombre que manifiesta su futuro papel, un nombre de vocación, como sucede a veces en la Biblia: será la roca. Y además recibe las llaves del Reino.

La Tradición, sin embargo, no se muestra unánime en su interpretación de la palabra «roca» ni, sobre todo, de la relación entre el nombre propio *Petros* y el nombre común *petra*, Pedro y la piedra, la roca. La exégesis actual tampoco se pone apenas de acuerdo.[145]

---

144 Véase también *Saint Pierre dans le Nouveau Testament*, p. 112. Esto ha sido perfectamente estudiado por C. KAHLER, «Zur Form- und Traditionsgeschichte von Matth XVI, 17-19», en *NTS* 23 (1976), pp. 36-58.

145 Acerca de esta perícopa, véase especialmente, por lo que se refiere a los Padres, J. LUDWIG, *op. cit.* en nota 131, y A. RIMOLDI, *op. cit.* en nota 131. Por lo que hace a la exégesis, citemos, del inmenso acervo de artículos y libros, los siguientes: O. J. F. SEITZ, «Upon this Rock. A critical Reexamination of Mt 16, 16-19», en *JBL* 69 (1950), pp. 329-340; J. KAHMANN, «Die Verheissung an Petrus: Mt 16, 18-19 im Zusammenhang des Matthäusevangeliums», en *L'Évangile selon Matthieu* (coll. «Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium», 29), 1972, pp. 261-280; C. KAHLER, *art. cit.* en nota 144 (muy iluminador); A. VÖGTLE, «Zum Problem der Herkunft von Mt 16, 17-19», en *Orientierung an Jesus. Festschrift J. SCHMID*, Freiburg i.B. 1973, pp. 372-393; P. HOFFMANN, «Der Petrus Primat im Matthäusevangelium», en *Neuen Testament und Kirche. Festschrift R. Schnackenburg*, Freiburg i.B. 1974, pp. 94-114; J. SELL, «Simon Peter's confession and The Acts of Peter and the Twelve Apostles», en *Nov. Test.* 21 (1979), pp. 344-356; P. LAMPE, «Das Spiel mit dem Petrusnamen Matt. XVI, 18», en *NTS* 25 (1979), pp. 227-245. El estudio de P. BENOIT, «La primauté de Pierre dans le Nouveau Testament», en *Exégèse et Théologie* II, Paris 1961, pp. 250-284, nos parece importante para obtener una visión aguda del conjunto de la documentación. Véase también, del mismo autor, «Saint Pierre d'après O. CULLMANN», *ibid.*, pp. 285-308.

Para algunos Padres —entre ellos Orígenes en Oriente y Agustín en Occidente —la roca sobre la cual se edifica la Iglesia es el Cristo confesado. Se lee a Mateo a la luz de 1 Cor 10, 4. En sus *Retractationes,* hacia el año 427, escribe Agustín:

> Dije en algún sitio, a propósito del apóstol Pedro, que «sobre él, como sobre una piedra, fue fundada la Iglesia». Este sentido ha sido consagrado por boca de muchos cuando cantan los versos del bienaventurado Ambrosio, donde, al hablar del canto del gallo, se dice:
> Mientras él canta,
> la piedra de la Iglesia borra su pecado.
> Y sé que después he expuesto muchas veces en este sentido las palabras del Señor: «Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia», para dar a entender que la Iglesia ha sido edificada sobre aquel a quien Pedro confesó diciendo: «Tú eres el Cristo, el Hijo del Dios vivo». Pedro habría recibido su nombre, por consiguiente, de esta piedra, y representaría a la persona de la Iglesia que es edificada sobre esta piedra y que ha recibido «las llaves del Reino de los cielos». No le dijo, en efecto, tú eres piedra *(petra)* sino «Tú eres Pedro» *(Petrus).* Así pues, la piedra *(petra)* era Cristo, confesado por Simón, como lo confiesa toda la Iglesia, el cual recibió el nombre de Pedro *(Petrus).* Al lector le tocará decidir cuál de estas dos opiniones es la más probable.[146]

El propio Agustín optó por la segunda.[147] Pedro es tipo de la Iglesia, edificada sobre el Cristo a quien confiesa su fe. Una frase del *Tractatus* sobre el evangelio de Juan lo dice de modo admirable: «Sobre esta piedra confesada edificaré mi Iglesia. La piedra era Cristo, sobre cuyo fundamento fue edificado el propio Pedro, pues nadie puede poner otro fundamento que el que ha sido puesto: Cristo Jesús. La Iglesia fundada sobre Cristo, pues, ha recibido de él, en Pedro, las llaves del Reino de los cielos... Cristo es la piedra *(petra),* Pedro *(Petrus)* es la Iglesia».[148]

Otros piensan, sobre todo en Occidente, que la roca *(petra)* es la persona de Pedro. La lista de quienes sostienen esta

---

146 *Retractationum,* Liber I, XXI, 1; trad. G. Bardy (coll. «Biblio. Aug.», 12), p. 401.

147 Como lo demuestra A. Rimoldi, *op. cit.* en nota 131, pp. 138-139.

148 *In Johannem* 124, 5: PL 35, 1973-1974; CC 36, 685.

opinión es larga. A menudo se cita a Ambrosio, pero su pensamiento nos parece más matizado. Nosotros mencionaremos a Hilario de Poitiers, para quien «Pedro es aquel sobre el que el Señor edificó la Iglesia como fundamento vivo *(tamquam vivo fundamento)*», y le ve sosteniendo toda la edificación de la Iglesia *(aedificationi Ecclesiae subiacens)*.[149] Y también citaremos a Jerónimo [150] y a León Magno, que pone en boca de Jesús el siguiente comentario: «Aunque yo sea la piedra *(petra)* inviolable, la piedra angular... y un fundamento tal que nadie puede poner otro, sin embargo, tú también eres piedra *(petra)*, porque serás fortalecido con mi fuerza, de modo que ciertas cosas que me pertenecen por potestad nos sean comunes por participación».[151]

Un tercer grupo afirma que la roca *(petra)* es la fe confesada por Pedro. A menudo se da a esta postura el nombre de «exégesis antioquena», pues goza del favor del Oriente. Se encuentra, por ejemplo, en Juan Crisóstomo: «Sobre esta piedra *(petra)* edificaré mi Iglesia, es decir, sobre la fe de tu confesión *(té pistei tès homologias)*»; «Aquel que acaba de dar por fundamento a la Iglesia la confesión de este mismo apóstol... ¿cómo tendría necesidad de orar?».[152] Teodoreto se halla en la misma línea, y [153] y Juan Damasceno le da forma.[154] Pero es Teodoro de Mopsuestia quien la expresa con mayor sutileza:

> Es (a la) reunión de los fieles y de los «temerosos de Dios» a la que Nuestro Señor llama también «iglesia» cuando dice: «Tú eres Pedro y sobre esta piedra». Sobre esta fe y esta confesión promete reunir a todos los «temerosos de Dios», de modo que su asamblea no será disuelta ni vencida por el ataque de los enemigos.[155]

---

149 *Tract. Mysteriorum* I, 10 (*CSEL* 65, 11-12) y *De Trinitate* 6, 21 (PL 10, 172). Véase también *Tract. in Ps. 131* (*CSEL* 22, 663).

150 Así, por ejemplo, *Epist.* 41, 2:1 (*CSEL* 54, 312); 15, 2:1 (*ibid.* 64); *Adv. Jovinianum* I, 26 (PL 23, 247); *In Matthaeum* 1, 7:26-28 (PL 26, 50-51); 16:18 (PL 26, 117).

151 *Sermo* IV, 2 (PL 54, 150). También, *Sermo* III, 2-3 (PL 54, 145-146), donde se observará el acento puesto en la fe de Pedro; cf. también, en este sentido, *Epist.* 5, 2 (PL 54, 615).

152 *In Matthaeum* 54, 2 y 82, 3 (PG 58, 534, 741).

153 *Epist.* 77 (PG 83, 1249).

154 Así, *In Transfiguratione Domini* (PG 96, 556).

155 *Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste*, Homélie X, 16-18; trad. R. TONNEAU y R. DEVREESSE (col. «Studi e Testi», 145), Vaticano 1949, p. 271.

También está atestiguada esta opinión en Occidente. Pero en este caso se insiste con más fuerza en el vínculo entre esta confesión de fe y la persona de Pedro. La roca *(petra)* no es Pedro solo ni su sola confesión de fe. Es Pedro *en cuanto que* confiesa la fe apostólica, y la fe apostólica *en cuanto que* es confesada por Pedro. Es cierto que, en este sentido, podríamos incluso remitir a ciertos Padres orientales, en particular Basilio,[156] que no separan a Pedro de su confesión; pero los griegos son menos explícitos que los latinos. Entre éstos, nos parece que Ambrosio puede representar un testimonio importante. En una admirable página de su comentario a Lucas escribe:

> La bondad de Cristo es grande: casi todos sus nombres se los otorgó a sus discípulos: «Yo soy —dice— la luz del mundo» (Jn 8, 12); y, sin embargo, este nombre, del que se gloría, se lo otorgó a sus discípulos diciéndoles: «Vosotros sois la luz del mundo» (Mt 5, 15). «Yo soy el pan vivo» (Jn 6, 51); y «todos nosotros somos un único pan» (1 Cor 10, 17). «Yo soy la vid verdadera» (Jn 15, 1), y os dice a vosotros: «Os he plantado como una viña fructífera, completamente verdadera» (Jer 9, 21). Cristo es piedra —«bebían de la piedra espiritual que les acompañaba, y la piedra era Cristo» (7 Cor 10, 4)—. Tampoco negó la gracia de este nombre a su discípulo, de modo que también él es Pedro, porque tendrá la permanente solidez de la piedra, la firmeza en la fe. Esforzaos, pues, por vuestra parte, en ser piedra: buscad desde ahora la piedra, no fuera, sino en vosotros. Vuestra piedra es vuestra acción; vuestra piedra es vuestro espíritu. Sobre esta piedra se construye vuestra morada, para que ninguna borrasca de espíritus malignos pueda echarla abajo. Vuestra piedra es la fe; la fe es el fundamento de la Iglesia. Si sois piedra, estaréis en la Iglesia, puesto que la Iglesia descansa en la piedra.[157]

Tampoco Hilario, que insiste sobre todo en la persona de Pedro, separa ésta de la «confesión»: «Una es esta bendita piedra de la fe *(petra fidei)* confesada por boca de Pedro»; «la edificación de la Iglesia se realiza sobre esta piedra de la confesión *(confessionis petra)*.[158]

---

[156] Así, *Adv. Eunomium* II, 4 (PG 29, 580) y *De paenitentia* 4 (PG 31, 1481-1484).

[157] VI, 97-98; trad. G. Tissot, en (Ambroise de Milan) *Traité sur l'évangile de saint Luc* I, livres I-VI (*SC* 45), Paris 1956, pp. 264-265.

[158] *De Trinitate* II, 23 (PL 10, 66); VI, 36 (PL 10, 187).

Bien ponderado todo, e insistiendo en que la fe de la que se trata es la fe post-pascual,[159] esta última postura nos parece la más correcta. A ella nos adherimos, no rígidamente, pero sí con una cierta firmeza. Creemos que responde, efectivamente, más allá de la letra misma de la perícopa en cuestión, a la intuición que atraviesa de arriba abajo todo el Nuevo Testamento; y nos permite especialmente enlazar lo que sabemos de Pedro durante el tiempo del ministerio de Jesús con lo que dicen los Hechos de los Apóstoles sobre su función de portavoz de los Doce tras la Resurrección y de predicador misionero. Así lo reconoce una rigurosa exégesis realizada en común por especialistas protestantes y católicos:

> Todos estos datos acabaron combinándose, y Pedro fue representado como el cauce, desde el tiempo del ministerio, de una revelación solemne por la que Dios le dio a conocer en Jesús lo que realmente era: el Mesías, el Hijo del Dios vivo (Mt 16, 16-17). A la luz de los acontecimientos posteriores a la resurrección, la comunidad cristiana vio claramente que, con semejante fe, Pedro era la roca sobre la que Jesús había fundado su Iglesia, una Iglesia contra la que las puertas del Hades no habrían de prevalecer.
>
> A partir de ahí, el pasaje pudo adquirir otra imagen: la de un Pedro guardián de la fe frente a las falsas doctrinas. Es posible que este tipo de rasgos estén implicados en el poder de atar y desatar, si éste, como se cree, consiste en el poder de excomulgar.[160]

La preeminencia de Pedro, que explica su «primado» en el seno de los Doce, le viene de su confesión de la fe apostólica, y es por este acto de su confesión por lo que se convierte en el primero entre aquellos sobre los que el Señor funda su Iglesia.

En esta óptica, resulta sumamente iluminador subrayar algo que suelen olvidar algunos exegetas: la estrecha relación entre confesión de fe y martirio que, inmediatamente después de las palabras dirigidas a Pedro, evoca el anuncio del sufrimiento y de la Cruz, junto con la invectiva dirigida a Pedro calificándolo de Satanás y de *skandalon*. Estos versículos (16,

---

[159] En la línea de lo que establece R. H. FULLER, *op. cit.* en nota 143, y que confirman los autores de *Saint Pierre dans le Nouveau Testament*, pp. 111-112.

[160] *Saint Pierre dans le Nouveau Testament*, p. 204.

21-23) nos parecen muy importantes para comprender el sentido profundo que da Mateo a toda la perícopa. Tal vez deba incluso verse una prolongación de este pasaje en la continuación del capítulo: «Si alguno desea venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame; en efecto, el que quiera salvar su vida la perderá, pero el que pierda su vida por mi causa la salvará» (16, 24-25). Sin ceder a fáciles concordismos, puede establecerse un paralelo con otra perícopa esencial de lo que ofrecen los evangelios sobre Pedro: el último capítulo del evangelio de Juan, donde se recoge la *confesión del amor* de Pedro a Jesús (que implica una confesión de fe), la *declaración de una misión* pastoral privilegiada («apacienta mis corderos», «apacienta mis ovejas», «sé pastor de mis ovejas») y el *anuncio del martirio* («extenderás las manos y será otro el que ciña tu cintura y te lleve adonde tú no quisieras. Jesús hablaba así para indicar con qué muerte iba a glorificar a Dios. Dicho esto, añadió: Sígueme»). ¿No es ésta la discreta intuición del «testimonio glorioso» de Pedro que sella su confesión de fe? En cuanto a las palabras que Lucas inserta en el contexto de la última Cena de Jesús (22, 31-32), tienen una parecida resonancia, aunque el acento sea diferente. Pedro se verá asociado al sufrimiento de Jesús, pero, cuando haya vuelto, deberá «confirmar a sus hermanos». Su fe desempeña un papel decisivo en la formación de la primitiva comunidad.[161] El «primado» de Pedro se teje en su confesión de la fe y en su servicio a ella.

Confirma esto su relación con el Acontecimiento nuclear de esta fe: la Resurrección.[162] El Nuevo Testamento insiste en el hecho de que Pedro fue, entre todos los apóstoles, el primero que vio al Resucitado (1 Cor 15, 5; Lc 24, 34). Esta prioridad en el encuentro con el Resucitado —subrayada a su modo en el episodio joánico de Pedro y el discípulo amado en el sepulcro, en el que este último llega antes, pero se retira para que Pedro entre primero y sea el primer testigo (Jn 20, 3-10)— aparece como el punto de sutura entre el lugar que ocupa Pedro en el grupo apostólico en los años

161 Es lo que pone de manifiesto la nota de la *TOB* sobre 22, 32.

162 Léase, a este respecto, el artículo de Gerald O'COLLINS, «Peter as Easter Witness», en *Heythrop Journal* 22 (1981), pp. 1-18.

del ministerio y su lugar en la comunidad postpascual. No es una concesión al concordismo el hecho de ver una cierta correspondencia entre el anuncio de la Pasión y la Resurrección en Marcos (donde aparece inmediatamente después de la confesión de Pedro, provocando en éste su reacción de rechazo) y la observación con la que Juan concluye el episodio de la tumba vacía: «Pues hasta entonces no habían comprendido que, según la Escritura, Jesús debía resucitar de entre los muertos» (Mt 16, 21-23 y Jn 20, 9).

Entre la confesión de Cesarea en Marcos, todavía imperfecta y balbuciente, y el anuncio del kerygma el día de Pentecostés —en ambos casos Pedro habla en nombre de los que siguen a Jesús colocándose en primer plano— se inserta esta «prioridad» de su encuentro con el Resucitado. Aquí es donde, sin duda, se articulan las dos confesiones de fe que Mateo ha combinado. El «privilegio» de la *primera* aparición del Resucitado a los apóstoles, haciendo madurar la fe de Pedro, transforma el lugar que ocupaba éste durante el ministerio de Jesús en un auténtico primado. Será el primero en haber creído plenamente. Su primado se basa verdaderamente en la fe que confiesa, la misma que sellará con su sangre. Vuelve a encontrarse aquí igualmente la idea de Lucas (Lc 22, 32). El primado, basado en la fe en la Resurrección, se convertirá en servicio a esta fe. Pedro será aquel que, en nombre de los demás apóstoles, proclamará: «A este Jesús Dios lo resucitó, de lo cual todos nosotros somos testigos» (Hech 2, 32).[163]

El poder de las llaves hunde también sus raíces en la confesión de Jesús hecha por Pedro en nombre de sus hermanos en un contexto postpascual.[164] Para el judaísmo, en efecto, la imagen de las llaves del Reino evoca la autoridad fundamentada en una realidad objetiva. Dar las llaves significa conferir un poder a quien es digno de ello, autorizar; porque quien posee las llaves posee la autoridad. Los escribas —por lo

---

163 Cf. U. WILCKENS, *Resurrection*, Edinburgh 1977, pp. 112-113.

164 Cf. J. JEREMIAS, artículo «Kleis», en *TWNT* III, pp. 744-753; O. CULLMANN, *Saint Pierre, Apôtre, Martyr*, Neuchâtel-Paris 1952, pp. 183-184; S. GERO, «The Gates of the Bars of Hades? A Note on Matthew 16:18», en *NTS* 27 (1981), pp. 414-415; G. BORNKAMM, «Die Binde und Lösegewalt in der Kirche des Matthaeus», en *Die Zeit Jesu. Festschrift H. Schlier*, Freiburg i.B. 1970, pp. 93-107.

menos aquellos en los que Mateo está pensando (Mt 23, 13)— no dejan de arrogarse un poder parecido que les da dominio sobre el acceso al Reino de los cielos, basándolo en la calidad de su interpretación de la Palabra:

> Ejercían este poder declarando, mediante su predicación, su enseñanza y su juicio, cuál era la voluntad de Dios revelada en la Escritura. De este modo, abrían a la comundad el camino hacia el Reino, convirtiéndose en los jefes espirituales de la comunidad. Jesús se quejó de que no cumplían su misión, con lo que cerraban a cal y canto, en lugar de abrirlo, el acceso al Reino de Dios. Como Señor de la comunidad mesiánica, transfirió de este modo a Pedro las llaves del dominio regio de Dios y la plena autoridad de la proclamación.[165]

Además, el judaísmo interpreta el poder de atar y desatar como poder para excluir o volver a admitir en la comunidad. Desde esta perspectiva, todo se clarifica. Pedro, mediante su predicación misionera, alimentada por su fe de «primer testigo», poseerá las llaves. La fe apostólica que él ha sido el primero en confesar en nombre de sus hermanos es, efectivamente, lo que abrirá a los hombres el acceso al Reino de los cielos. En el bautismo, que sellará la aceptación del kerygma evangélico —anuncio de la fe que Pedro ha confesado— serán perdonados los pecados. Pues bien, en el lenguaje rabínico, eso es «atar y desatar», porque se trata de la liberación de la anterior situación. Pero mediante el bautismo se entra también en la comunidad eclesial, anuncio del Reino escatológico.[166] Tal vez los verbos «atar» y «desatar», con su sentido primero de prohibir o permitir, de imponer una obligación o desligar de ella, implican también un poder para declarar lo que hay que creer y hacer para entrar en la Iglesia de Dios y permanecer en ella; algo más, pues, que el puro y simple anuncio de la Buena Noticia. El Jesús de Mateo le otorga a Pedro, que ha confesado en grado sumo la fe, una autoridad de enseñanza acorde con el carácter eximio de dicha confesión. Pero esta autoridad, dado que se refiere de este modo a la Palabra de Salvación, tiene consecuencias de la mayor impor-

---

165 J. JEREMIAS, *loc. cit.* en nota 164, p. 750; cf. también nota 42.

166 Cf. O CULLMANN, *op. cit.* en nota 164, pp. 183-184.

tancia: concierne incluso a la entrada en el Reino de los cielos.

Si volvemos a insertar la perícopa de Mateo que acabamos de estudiar en el conjunto de la documentación neotestamentaria referente a Pedro, llegamos, pues, a la siguiente conclusión:

> El Nuevo Testamento atribuye al primado de Pedro una triple función: es primero en el sentido de que Cristo le confió las llaves del Reino, es decir, que fue establecido como primer testigo de lo que hay que creer y lo que hay que hacer si uno es cristiano; en segundo lugar, es primero en el sentido de que a él es a quien Cristo encargó confirmar a sus hermanos en el apostolado; y es primero, finalmente, en el sentido de que el Resucitado le encargó ser el pastor de la Iglesia, es decir, mantenerla en la unidad, defenderla y asegurarle su pervivencia.[167]

Primero *(prôtos)*, ¡pero no único! Los demás apóstoles se le asemejan en todo, excepto en ocupar el primer puesto. Por otra parte, si *él* es la roca, ellos son también cimientos (Ef 2, 20); si *él* ata y desata, ellos también retienen y perdonan (Jn 20, 23)[168]; si *él* anuncia el kerygma, ellos también deben predicar el Evangelio que hace discípulos (Mt 28, 18-20); si *él* cura, ellos también realizan señales y prodigios (Hech 2, 43); si *él* sella su testimonio con el martirio, ellos también lo hacen (Hech 12, 2). Y la fe que él confiesa no es distinta de la de sus hermanos apóstoles. Su primado es realmente el de *primus inter pares*, y un *primus* realmente *primus* (no un simple título honorífico); pero, por otra parte, unos *pares* que son verdaderamente *pares* y no reciben de él su poder ni su misión, pues éstos sólo los da el Espíritu del Señor. El primero *(prôtos)* no absorbe a los demás.

Se constata claramente todo esto si se examina el caso de Pablo. El mismo se declara el último de los Apóstoles, en virtud de una intervención directa del Señor (1 Cor 15, 8; Gal 1, 1). Y con él acaba el tiempo de los Apóstoles. Es ple-

---

[167] J. J. von ALLMEN, *op. cit.* en nota 37, p. 96.

[168] Cf. C. H. DODD, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge 1963, pp. 347-349, sobre la relación entre ambas tradiciones (trad. cast.: *Tradición histórica en el Cuarto Evangelio*, Ed. Cristiandad, Madrid 1977).

namente consciente de la autenticidad sin matices de su condición de apóstol, para lo cual puede apoyarse en un encuentro con el Resucitado. Y sabe que su predicación del Evangelio es tan importante como la del propio Pedro: se pone a su mismo nivel en el terreno de la misión de anunciar la Palabra y hacer nacer la Iglesia de Dios entre los Gentiles. Por otra parte, llegado el caso, sabrá oponerse a sus puntos de vista con un vigor que demuestra claramente que no tiene ningún complejo: «Me enfrenté con él cara a cara, porque era digno de reprensión... no procedía con rectitud, según la verdad del Evangelio (Gal 2, 11.14). Sospecha incluso de él que intente evitar el escándalo de la Cruz (5, 11) una vez más, consintiendo en el modo de pensar de los judeo-cristianos que «encierran» a la Iglesia en el estrecho círculo de Israel, en lugar de «desatar» la libertad. ¿Tal vez se ha olvidado ya de lo que dijo en casa de Cornelio, en Cesarea? (Hech 10, 28-29). Pablo, además, procura que las «columnas» de la iglesia de Jerusalén reconozcan que Dios mismo le ha encargado la misión entre los Gentiles como a Pedro le ha confiado el apostolado entre los judíos (Gal 2, 6-9). En cierto sentido, quiere que su vocación sea «recibida» por la iglesia-madre.[169]

A pesar de todo, esta reivindicación de igualdad no le impide a Pablo respetar en Pedro una cierta cualidad de «primero». Sus explicaciones «parten de una especie de presupuesto indiscutible: el de que Pedro es el primero en el grupo de los que eran Apóstoles antes que él, el principal personaje entre los notables de Jerusalén».[170] Le ve realmente como jefe de la misión apostólica entre los judíos, no sin relación a un deseo del Señor mismo:

> No es ciertamente casual el que Pablo hable más a menudo y más en detalle de Cefas-Pedro que de cualquier otro personaje de los tiempos apostólicos. Pedro, para el

169 Cf., sobre todo, A. L. DESCHAMPS, «Paul, Apôtre de Jésus-Christ», en *Paul de Tarse, apôtre de notre temps,* Roma 1979, pp. 25-60; R. PESCH, «Peter in the mirror of Paul's letters», *ibid.,* pp. 231-309; Salvatore Alberto PANIMOLLE, «L'autorité de Pierre en Ga 1-2 et Ac 15», *ibid.,* pp. 269-289; P. BONNARD, *L'Épître de saint Paul aux Galates,* Neuchâtel-Paris 1972, pp. 37-43; J. DUPONT, «Saint Paul, témoin de la collégialité apostolique et de la primauté de saint Pierre», en *La collegialité épiscopale* (coll. «Unam Sanctam», 52), Paris 1965, pp. 11-40 (17-35).

170 Cf. J. DUPONT, *art. cit.* en nota 169, p. 32.

apóstol de las naciones, representaba a la autoridad que gobernaba en la iglesia originaria, el primer testigo del kerygma fundamental que vincula a todos los predicadores apostólicos (1 Cor 15, 5). Pablo visita a Pedro en su primera estancia en Jerusalén (Gal 1, 18), da como norma de estimación de su propio apostolado entre los paganos el apostolado de Pedro entre los judíos (Gal 2, 7-8), y como norma de estimación de su propia renuncia a buscar medios de subsistencia el motivo apostólico que Pedro se da a sí mismo (1 Cor 9, 5).

Sin embargo, Pablo reivindica también contra Pedro «la verdad del Evangelio» (Gal 2, 14) y no acepta ninguna referencia a Pedro, como tampoco a sí mismo, en la división de las comunidades (1 Cor 1, 12; 3, 22). Pablo tampoco permite —si es verdad que 1 Cor 3, 10-17 refleja una discusión con los Corintios acerca de un «partido de Cefas»— que se le dé a Pedro el papel de fundador en la construcción de Dios. «*Pues nadie puede poner otro cimiento que el ya puesto* (por el evangelio): *Jesucristo*».[171]

Pablo, objeto de una elección de Dios igual que la de Pedro, apóstol con el mismo derecho que Pedro, parece, pues, aceptar como algo ya adquirido de una vez el lugar que se le reconoce a Pedro en el grupo de los primeros convertidos, a la vez que, sin embargo, no duda en juzgar sus acciones y decisiones (Gal 2, 11.14) a la luz del Evangelio. Pedro, sea cual fuere la autoridad que se le reconoce, está bajo el juicio de la única autoridad absoluta, cuya norma, la del Señor Jesús, es «la verdad del Evangelio».

Aquí se encuentra lo que puede llamarse el «primado» de Pablo. Lo hemos calificado como carismático, más que como institucional. Pablo es quien da testimonio de la autoridad absoluta y radical de la Palabra por encima de todo, incluso de aquel a quien el Señor, por la calidad de su confesión de fe, confió un liderazgo en el seno del grupo apostólico. Es también quien demuestra, mediante su propia vocación, que la gracia de Dios trasciende toda institución. En efecto, una vez reconstituido el grupo de los Doce con la elección de Matías, evocando así la continuidad entre la iglesia post-pascual y el ministerio de Jesús, así como la continuidad entre las Doce tribus de la Antigua Alianza y el

---

171 R. PESCH, *art. cit.* en nota 169, p. 309.

nuevo Pueblo de Dios, el Espíritu suscita a Pablo como apóstol de pleno derecho, apareciendo como «contiguo» a la estructura «tradicional», por la voluntad misma de Dios y del Señor Jesucristo. Y si su ministerio no le hubiera llevado muchas veces a cruzarse con el de los demás apóstoles (como en Antioquía), podría creerse que se trataba de dos caminos paralelos y, en la medida en que esto le concierne a Pedro, de dos «primados» que apenas se interfieren.

Ahora bien, ambos «primados» se mezclan, en Roma, en la sangre del martirio. Mediante este «testimonio glorioso», efectivamente, el liderazgo del *prôtos* (el primado y la autoridad del profeta sueldan entre sí su *comunión*. La comunidad cristiana de Roma, la iglesia de su testimonio —que existía, sin duda, antes de que ellos llegaran allí empujados por el Espíritu— se convierte de este modo en el lugar de la confesión de fe apostólica total y perfecta, inseparablemente fiel a su enraizamiento histórico en la experiencia del grupo que Jesús reunió en torno a sí durante su ministerio terreno y a la novedad del Espíritu del Resucitado. De ahí el privilegio de esta iglesia local y, por tanto, de su sede episcopal y de su *cathedra*. De ahí también su vocación: la *comunión* de testimonios de Pedro y Pablo le ha sido como confiada —grabada en ella— para que sea su «memoria viviente» entre todas las iglesias. Su obispo tendrá la responsabilidad de hacerse guardián y portavoz de lo que semejante privilegio y vocación implican.

Como hemos visto, cuando se trata de un liderazgo más institucional, en quien se piensa es en Pedro. Poco a poco se irá viendo en la autoridad que ejerce el obispo de Roma como jefe de la iglesia «que preside la caridad» el eco y la actualización de la autoridad de Pedro como «primero» *(prôtos)* del grupo apostólico.

Con León Magno parece darse un paso decisivo. Sin abandonar del todo la antigua corriente que hemos descrito y que ve en el obispo de Roma al «vicario» de Pedro, transparentando el «de-una-vez-por-todas» del testimonio y el liderazgo del apóstol, León Magno da a menudo la impresión de considerarse como aquel a quien Pedro da *de* su autoridad perso-

nal. Sería exagerado pretender que se habría considerado un *Petrus redivivus.*[172] Sin embargo, es muy fuerte la tentación de considerarse heredero de Pedro, interpretando esta herencia dentro de los esquemas del derecho romano, para el que el heredero reemplaza al difunto, asume íntegramente sus derechos y se hace jurídicamente idéntico a él. Cuando León utiliza la expresión «heredero de Pedro» o afirma que Pedro habla por su boca, no creemos ciertamente que piense que él «hereda el estatuto legal objetivo de Pedro», y menos aún que diga de sí mismo que es «indistinguible del mismo Pedro», que es «en cierto modo una reencarnación de san Pedro» y, por tanto, que su principatus sea «idéntico al de Pedro.[173] Sin embargo, para él, el obispo de Roma puede reivindicar jurídicamente, frente a los demás obispos y por ser el «sucesor» de Pedro, una autoridad *análoga* a la de Pedro frente a los demás apóstoles. La autoridad que él posee, fundada en aquélla y derivada de ella, parece que le es inseparable, tal como él la ve. Efectivamente, no sólo él la sirve, sino que ella fundamenta su poder. No posee toda la autoridad de Pedro —eso sería negar la parte no transmisible del fundamento *históricamente* puesto—, pero sí recibe la parte del poder *de* Pedro que requiere su *principatus sacerdotii.* Con todo, León no es Inocencio III, y menos aún Bonifacio VIII.

El papa es, pues, el obispo de Roma. Del amplio fresco que hemos esbozado con excesivo apresuramiento, hay un punto que sobresale y que nos parece esencial. El primado del obispo de Roma no equivale en absoluto al de un «obispo colocado por encima de los obispos». Proviene del privilegio

---

172 Según la expresión de P. A. McSHANE, *op. cit.* en nota 113, pp. 143 y 146. El autor sigue aquí el artículo de W. ULMANN, «Leo I and the theme of Papal Primacy», en *JTS* 11 (1960), pp. 25-51, retomando la idea de K. D. SCHMIDT, «Papa, Petrus ipse», en *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 54 (1935), pp. 267-275.

173 Son las expresiones de Philip A. McSHANE, *op. cit.* en nota 113, pp. 146 y 147. Nos resulta imposible seguir al autor en esta explicación del pensamiento de León que, sin hacerle suficiente justicia, endurece la visión de dicho papa. Si la resituación en la gran corriente de la Tradición en que se inscribe, la «sucesión», tal como la entiende León, sigue siendo esencialmente concebida como un «vicariato». Si Pedro permanece aún en su Sede, no es porque se haya «reencarnado» en León, sino porque éste no puede dejar de hacerse eco de lo establecido en Pedro. Y él no es más que su «vicario».

de una iglesia local, la de Roma. Y antes que en el ejercicio de un poder jurídico sobre las demás iglesias, este privilegio consiste en un deber: ser testigo de la fe que Pedro y Pablo confesaron. Es un privilegio de servicio, en el mismo sentido de las palabras que Lucas inserta en mitad del relato de la última Cena de Jesús con los suyos: «Que... el que gobierna (sea) como el que sirve... Simón (...) yo he rogado por ti, para que tu fe no desfallezca. Y tú, cuando hayas vuelto, confirma a tus hermanos» (Lc 22, 26.32). Ambrosio lo había expresado magníficamente: *Primatum confessionis, non honoris; primatum fidei, non ordinis.*[174]

Pero ¿no es esto lo que las demás iglesias esperan del vicario de Pedro, aquello de lo que quieren estar seguros antes de volver a soldar la *comunión* con la sede de Roma?

---

174 *De Incarnat.* IV, 32 (PL 16, 826 C).

3

AL SERVICIO DE LA COMUNION

¿Qué es un papa? Al final del capítulo anterior hemos respondido a esta pregunta siguiendo a la gran Tradición: el papa es el obispo de Roma. Y hemos acabado evocando intencionadamente a León Magno. En efecto, si con él es con quien la sede de Roma comienza a afirmar vigorosamente, aunque muchas veces con recelo, sus prerrogativas, refiriéndose en caso necesario a la autoridad del mismo Pedro, es también con él con quien se determina claramente la finalidad misma del primado romano: el servicio a la *comunión* eclesial.

Para León, el núcleo de esta *fidelium universitas* no es otro que la profesión de la fe verdadera, la *unitas fidei catholicae.*[1] Si cree necesario intervenir fuera de las iglesias de su patriarcado de Occidente,[2] siempre es para defender la fe, o bien —cosa que suele olvidarse— para que se respeten los privilegios *(presbeia)* de determinadas iglesias.[3] Desea que se cumplan las decisiones de los Padres del santo concilio de Nicea.[4] Servir a la comunión manteniendo a las iglesias en la autenticidad de la confesión de fe apostólica y el respeto a los privilegios de cada una: ésa es la función que, como obispo de Roma, se siente llamado a ejercer en el seno de la

---

1 *Epist.* 28 (PL 54, 757); *Sermo* 89 (PL 54, 446).

2 El título de «patriarca», del que hay constancia a partir del año 440, será utilizado en Calcedonia.

3 Así, por ej., *Epist.* 106, 5 (PL 54, 1007); *Epist.* 119 (PL 54, 1042); *Epist.* 129 (PL 54, 1075-1077).

4 *Epist.* 106 (PL 54, 1003); *Epist.* 104, 3 (PL 54, 995).

koinônia eclesial. En esa coyuntura, en el momento mismo en que la sede romana se orienta por un camino cada vez más autoritario, la visión de la autoridad que él reivindica y ejerce —tratando, además, de proporcionarle unas garantías jurídicas que irán haciéndose cada vez más complejas— sigue estando dominada por el servicio a la fe:

> Hemos recibido del Príncipe de los Apóstoles, Pedro, la certeza de poseer el poder de defender la verdad en aras de nuestra paz. Y a nadie debe permitirse quebrantarla, ya que esta verdad posee tan sólido fundamento.[5]

Y Oriente, al menos en el contexto de Calcedonia, parece más dispuesto a reconocerlo.[6]

Esta visión responde a la auténtica naturaleza del primado de la iglesia de Roma y de su obispo. Cualquier replanteamiento de la autoridad romana sólo podrá hacerse en función de ella, si desea ser auténtico. Por otra parte, y a pesar de todo cuanto se le ha ido añadiendo a lo largo de los siglos y que muchas veces no ha hecho sino desfigurarla, se ha mantenido la línea maestra. En torno a ella se han adherido muchas cosas, pero aún es tiempo de efectuar una labor de poda.

Desde nuestra perspectiva ecuménica, creemos que es necesario volver a leer las declaraciones dogmáticas de los dos concilios del Vaticano a la luz de la visión del primado que aún sigue encarnando el papa León. Y no, ciertamente, por un afán concordista, sino para dejar bien claro en qué punto puede y debe Roma escuchar a las demás iglesias —sobre todo a las de más antigua tradición— y preguntarse si no la están interpelando precisamente acerca de lo que ella considera como el aspecto más formal de su primado.

---

5 *Epist.* 43 (PL 54, 821).

6 Esto lo subraya W. de VRIES, *Orient et Occident. Les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premiers conciles oecuméniques,* Paris 1974, pp. 136-149; «En cierto modo, puede afirmarse que el concilio de Calcedonia constituye el punto más alto en cuanto a la disposición de Oriente a reconocer el primado de Roma» (p. 136). «Es innegable que el primado de Roma fue afirmado con mayor claridad en Calcedonia que en el resto de los concilios, pero, una vez más, Roma no pudo imponer su pretensión de ejercer un gobierno absoluto de la Iglesia. La conciencia que los obispos tenían de su autoridad colegial era demasiado profunda para ello» (p. 149).

Un fundamento visible de la unidad de fe y de comunión

Si León Magno comprende su ministerio como la función de mantener en la *comunión de fe* al conjunto de las comunidades nacidas de la acogida y aceptación de la predicación apostólica, sin embargo, se ve a sí mismo como alguien a quien no le es posible ejercer su función si no es en *comunión* con aquellos a los que llama sus «hermanos co-obispos».[7] Esa es su línea de conducta:

> León, en el ejercicio de su autoridad doctrinal, no procede de modo arbitrario, sino de común acuerdo con sus hermanos en el episcopado y con toda la Iglesia. No quiere enseñar nada más que lo que la Iglesia cree, lo que creen todos los católicos.[8]

Y si insiste con firmeza en la necesidad de la comunión con la sede romana,[9] también es alguien que no sólo respeta, sino que protege y defiende los derechos de sus «hermanos obispos», animándoles a desplegar toda la iniciativa que les es propia y que nadie (¡ni siquiera el obispo de Roma!) puede hacer peligrar:

> Cuando interviene en los asuntos de otra Iglesia, es sólo porque el asunto en cuestión excede la competencia de la autoridad local, o porque la autoridad local no puede o no quiere tomar las medidas necesarias. León, como respuesta a una llamada o por propia iniciativa, interviene siempre en última instancia.
>
> (...) Todo lo que es competencia de los obispos metropolitanos lo deja a su juicio, interviniendo únicamente cuando un problema supera su competencia. Hace que sus privilegios sean respetados por los demás, y él mismo los respeta (...). En cuanto a los obispos en general, León reconoce que cada pastor gobierna su rebaño con solicitud especial y debe dar cuenta de las ovejas que

---

7 *Epist.* 114 (PL 54, 852). Se trata de la carta de confirmación del concilio de Calcedonia.

8 W. de VRIES, *op. cit.* en nota 6, p. 136. El autor no tiende precisamente a exagerar los rasgos positivos del gobierno del papa León.

9 Cf. *ibid.*, pp. 156-160. León escribe a Anastasio de Tesalónica: «La solicitud por la Iglesia universal debe tener su centro en la cátedra única de Pedro, y nada debería estar en desacuerdo con su dirección»: *Epist.* 14, 11 (PL 54, 676).

> le han sido confiadas. El papa reconoce también que todos los obispos participan de la misma dignidad, independientemente de la importancia de su sede. Su insistencia, además, en la preparación necesaria antes de acceder al episcopado, así como sus frecuentes recordatorios de los cánones que prohíben la injerencia en el territorio de otro obispo, todo ello permite ver cómo, según León, los obispos conservan una completa autoridad en sus iglesias.[10]

Igualmente procura que los problemas sean resueltos sobre el terreno.[11] Jamás pretende ahorrar los esfuerzos del episcopado local, ni siquiera en los problemas más graves (como los de Calcedonia), y mucho menos suplantarlo.

Ha podido compararse esta concepción del primado con lo que dicen los Hechos de los Apóstoles sobre la actitud de Pedro en lo que se ha dado en llamar el concilio de Jerusalén. Pedro interviene, su voz es escuchada (Hch 15, 7.12.14), su opinión tiene peso. Se esfuerza por crear unanimidad (*homothymadon,* 15, 25). Y sin embargo, no impone su voluntad, no es el único que decide: Santiago, «los apóstoles, los ancianos y los hermanos» (15, 23) desempeñan también un su propio papel,[12] que parece bastante importante en el caso de Santiago. Pedro no es quien crea la unidad —ésta viene del Espíritu del Señor—, sino quien mantiene a la comunidad en la *koinônia.* Del mismo modo, el ministerio del obispo de Roma no consiste en ser la fuente de la unidad eclesial. Esta, como don que es del Espíritu, se ofrece en cada Eucaristía. Su ministerio consiste en guardar, defender y promover la comunión visible de los creyentes. Y, al igual que Pedro no es aquel «a partir del cual» se construye la Iglesia

---

[10] Philip A. McShane, *La «Romanitas» et le Pape Léon le Grand,* Desclée 1979, pp. 301, 302, 303. Esto resulta evidente, por ejemplo, en la historia de Hilario de Narbona. León escribe a los obispos galos: «No reclamamos para Nos el derecho de ordenación en vuestras provincias... En nuestra solicitud, para quienes verdaderamente lo reclamamos es para vosotros... Que a ningún presuntuoso se le dé la posibilidad de destruir vuestros privilegios»: *Epist.* 10, 9 (PL 54, 636).

[11] Así, por ej., *Epist.* 6, 5 (PL 54, 619); *Epist.* 12, 9 (PL 54, 662); *Epist.* 15, 17 (PL 54, 690); *Epist.* 108, 1 (PL 54, 1011).

[12] Cf. *Saint Pierre dans le Nouveau Testament* (R. E. Brown, K. P. Donfried y J. Reumann, Eds.), Paris 1974, pp. 66-73 (trad. cast.: *Pedro en el Nuevo Testamento,* Ed. Sal Terrae, Santander 1976).

de Dios, sino aquel que permite que el grupo apostólico llegue a ser, por su *koinônia* en la confesión de fe, el auténtico fundamento de la misma (Ef 2, 20), tampoco el obispo de Roma es aquel «a partir del cual» se construye la Iglesia de Dios, sino aquel que permite que el ministerio de sus «hermanos y co-obispos» desemboque en la *comunión* de sus respectivas iglesias. La misión del obispo de la *sede apostólica*[13] no está por encima de la misión episcopal como tal, sino en su seno y a su servicio.

La constitución *Pastor aeternus* del Vaticano I y la *Lumen Gentium* del Vaticano II, que hace la «relectura» de aquélla, tienen mucho interés en presentar como misión esencial de la iglesia local de Roma y de su obispo este servicio de la unidad. Sitúan la función *(munus)* del «primado romano» en la confluencia de dos datos transmitidos por la Escritura: el *ut sint unum* del evangelio de Juan (con sus resonancias en la tradición neotestamentaria) y la aparición de una *episkopè* encargada por el Espíritu de guardar y guiar al Pueblo nuevo en la fidelidad al Evangelio.

La *Pastor aeternus* vuelve sobre este tema en diversas ocasiones:

> El Pastor eterno y guardián [*episcopus*] de nuestras almas (1 Pe 2, 26), para convertir en perenne la obra saludable de la redención, decretó edificar la Santa Iglesia en la que, como en casa del Dios vivo, todos los fieles estuvieran unidos por el vínculo de una sola fe y una sola caridad. Por lo cual, antes de ser glorificado, rogó al Padre no sólo por los Apóstoles, sino también por todos los que habían de creer en El por medio de la palabra de aquéllos, para que todos fueran una sola cosa, a la manera en que el mismo Hijo y el Padre son una sola cosa (Jn 17, 20s). Ahora bien, del mismo modo que envió a los Apóstoles, a quienes se había escogido del mundo, como él mismo había sido enviado por el Padre (Jn 20, 21), así también quiso que en su Iglesia hubiera pastores y doctores hasta la consumación de los siglos (Mt 28, 20). Mas, para que el episcopado mismo fuera uno e indiviso y la universal muchedumbre de los

---

13 Sobre el sentido y el origen de la expresión, cf., sobre todo, P. BATIFFOL, «Papa, sedes apostolica, apostolatus», en *Rivista di Archeologia Cristiana* 2 (1925), pp. 99-116; *Le siège apostolique*, Paris 1924, pp. 359-451; *Cathedra Petri*, Paris 1938, pp. 151-168; M. MACCARRONE, *Apostolicità, episcopato e primato di Pietro*, Roma 1976, pp. 156-185.

> creyentes se conservara en la unidad de la fe y de la comunión gracias a la estrecha y mutua unión de los sacerdotes entre sí, al anteponer al bienaventurado Pedro a los demás Apóstoles instituyó en él un principio perpetuo y un fundamento visible de una y otra unidad... (*DS* 3050).
>
> ...De este modo, guardada con el Romano Pontífice esta unidad tanto de comunión como de profesión de la misma fe *(cum Romano Pontifice tam communionis quam eiusdem fidei professionis unitate),* la Iglesia de Cristo sea un solo rebaño bajo un solo pastor supremo (*DS* 3060).

Es una pena que la teología posterior, volcada sobre las cuestiones ultramontanas y especialmente atenta a subrayar los «poderes pontificios», haya explicitado y comentado tan escasamente estos dos importantes párrafos de la *Pastor aeternus,* el primero de los cuales sirve para dar comienzo a la Constitución (y darle también nombre), y el otro para poner colofón a su más importante apartado. De haber procedido de otro modo la teología, se habría percibido cómo, ya en 1870, la cuestión del «primado» no se reducía a una serie de afirmaciones miopes acerca del «poder» del obispo de Roma sobre cada comunidad y cada cristiano en comunión con él sino que versaba sobre una realidad mucho más fundamental: el servicio de la unidad de la Iglesia mediante la fidelidad a la fe apostólica, por la que, por vocación, la Iglesia de Roma (*Ecclesia Romana: DS* 3057, 3060) debe velar. Los Padres del concilio le ponen por horizonte la dimensión universal de la *koinônia,* la catolicidad del *ut sint unum,* frente a la necesaria multiplicidad de encarnaciones y traducciones de la fe apostólica. Y su deseo explícito es no alejarse de la fe tradicional, enraizada en el uso de las iglesias y traducida en los grandes concilios «en los que Oriente y Occidente se encontraban en la unión de la fe y de la caridad» (*DS* 3052, 3059, 3065).

El Concilio Vaticano II dirá exactamente lo mismo:

> «El Pastor eterno edificó la santa Iglesia enviando a sus Apóstoles como El mismo había sido enviado por el Padre (cf. Jn 20, 21), y quiso que sus sucesores, los Obispos, fuesen en la Iglesia los pastores hasta la consumación de los siglos. Pero, para que el episcopado mismo fuese uno solo e indiviso, estableció al frente de los demás Apóstoles al bienaventurado Pedro, y puso en él el visible y perpetuo principio y fundamento de la unidad de fe y de comunión (*LG* 18).

> La unidad colegial se manifiesta también en las mutuas relaciones de cada Obispo con las Iglesias particulares y con la Iglesia universal. El Romano Pontífice, como sucesor de Pedro, es el principio y fundamento perpetuo y visible de unidad, tanto de los Obispos como de la multitud de los fieles. Del mismo modo, cada Obispo es el principio y fundamento visible de unidad en su propia Iglesia, formada a imagen de la Iglesia universal; y así, en todas las Iglesias particulares y de todas ellas resulta la Iglesia católica una y única. Por eso, cada Obispo representa a su Iglesia, pero todos ellos, a una con el Papa, representan a toda la Iglesia en el vínculo de la paz, del amor y de la unidad (*LG* 23).

La simple lectura de este número 23 muestra, sin embargo, cómo la Constitución *Lumen Gentium,* que parte del hecho de que la Iglesia universal se construye desde la comunión de las iglesias locales, dice de cada obispo, «tomado aisladamente», que es para «su iglesia particular» lo que el obispo de Roma es para la Iglesia universal: principio y fundamento visible de unidad. En otro momento afirma que los obispos tienen sobre «su» iglesia una potestad *(potestas)* que es propia, ordinaria e inmediata (*LG* 27), calificativos que el Vaticano I utilizaba para caracterizar la potestad *(potestas)* del obispo de Roma sobre el conjunto de las comunidades cristianas y de los fieles (*DS* 3060, 3064). Y esto mismo resuena en el decreto *Christus Dominus* del Vaticano II sobre la función episcopal:

> «En esta Iglesia de Cristo, el Romano Pontífice, como sucesor de Pedro, a quien confió Cristo el apacentar sus ovejas y sus corderos, goza por institución divina de potestad suprema, plena, inmediata y universal para procurar el bien de las almas. Por tanto, habiendo sido enviado como pastor de todos los fieles a procurar el bien común de la Iglesia universal y el de todas las Iglesias particulares, tiene la supremacía de la potestad ordinaria sobre todas las Iglesias» (*CD* 2, 1).

¿Dos potestades concurrentes?

Henos aquí, pues, metidos ya de lleno en el mismísimo meollo del problema, precisamente en aquello que nuestros hermanos no-católicos (romanos) nos piden que les ayudemos a ver con claridad. Y también en aquello que, como di-

jimos en el capítulo primero, constituye para la comunidad católica fuente de constantes malestares y conflictos. ¿Cómo se pueden conciliar estas dos potestades, iguales a primera vista, tendentes ambas a la unidad y que ejercen sobre las mismas iglesias y los mismos fieles? La unidad concreta, ¿no estará exigiendo que una de las dos sea puesta entre paréntesis? Aunque, tal como están las cosas, todo lleva a pensar que será la potestad de Roma la que acabe imponiéndose,[14] de modo que la afirmación de la *Pastor aeternus,* introducida a petición de mons. Spalding, arzobispo de Baltimore, para apaciguar las inquietudes, parece un puro sueño:

> Ahora bien, tan lejos está esta potestad del Sumo Pontífice de dañar a aquella ordinaria e inmediata potestad de jurisdicción episcopal por la que los obispos que, puestos por el Espíritu Santo (cf. Hech 20, 28), sucedieron a los Apóstoles apacientan y rigen como verdaderos pastores la grey que a cada uno le fue designada, que más bien esa misma potestad es afirmada, robustecida y vindicada por el pastor supremo y universal, según aquello de san Gregorio Magno: «Mi honor es el honor de la Iglesia universal. Mi honor es el sólido vigor de mis hermanos (en la dignidad episcopal). Consiguientemente, soy yo verdaderamente honrado cuando no se niega el honor que a cada uno es debido (*DS* 3061).

Como escribía con humor un teólogo británico, cada diócesis se encuentra sometida a dos potestades gemelas, con idéntica jurisdicción y donde cada gemelo episcopal es un duplicado del gemelo papal. Y puesto que el papado puede bastarse a sí mismo, no hay apenas razón para que en la práctica el gemelo episcopal no sea considerado como superfluo y tratado como tal.[15] ¿Cuál de los dos pastores (Vaticano I) es «el que *realmente* cuenta? ¿Cuál de los dos «vicarios y legados de Cristo» (Vaticano II, *LG* 27) es con el que hay que estar en comunión para vivir en la *catholica Ecclesia?*

A esta pregunta, así planteada, no hay, según el Vaticano I y el Vaticano II, más que una respuesta: se pertenece a la comunión eclesial en la medida que uno se encuentra en comunión con el obispo de su iglesia local, y éste en co-

---

14 MANSI 52, 338, para la intervención de mons. de LAS CASES.

15 G. SWEENEY, «The Primacy: the Small Print of Vatican I», en *The Clergy Review* 59 (1974), pp. 96-121 (110).

munión con todos sus hermanos obispos en comunión con el obispo de Roma. En esta respuesta, todas las palabras están preñadas de sentido y no se prestan a matizaciones. Hablar únicamente de comunión con el obispo de Roma, considerando como «accesoria y secundaria» *(sic)* la comunión con el obispo del lugar,[16] significa, por emplear la expresión utilizada en los debates del Vaticano I, ir *ad destructionem Ecclesiae*.

Ya en el Vaticano I, en efecto, la minoría había hostigado sobre esta cuestión a los Padres de la Comisión de la fe (encargada de la redacción final del texto), advirtiéndoles de que, si no se establecía con claridad el *cómo* de la compatibilidad de ambas potestades (episcopales, ordinarias e inmediatas las dos) sobre la misma porción del rebaño, siempre existiría el riesgo de que se deshiciera el equilibrio y de que el obispo local no apareciera más que como una sombra del obispo de Roma.

Las intervenciones en este sentido abundaron en todas las etapas de la elaboración del documento. Es conveniente citar la del obispo de Hipona, mons. Félix de Las Cases, el 30 de mayo de 1870, después, por tanto, de la revisión del texto:

> El esquema no parece pretender otra cosa (...) sino que el papa siga siendo, de hecho, el único obispo de toda la Iglesia, y que los demás lo sean ciertamente de nombre, pero en la realidad simples vicarios... La afirmación de la jurisdicción episcopal, ordinaria e inmediata sobre toda la Iglesia suena tan a fuerte como esta otra: el papa es *immediate* el obispo ordinario de cada diócesis, de la de Gubbio lo mismo que de la de Roma.[17]

El 14 de junio, poco antes de la clausura de los debates en el *aula*, Mr. Bravard, obispo de Coutances, hablará una vez más en este sentido, subrayando que la inclusión de un párrafo reconociendo la potestad de los obispos no resolvería la cuestión, porque se corre el peligro de que

> los obispos aparezcan... únicamente como vicarios del romano pontífice, amovibles a su voluntad, mientras que Cristo escogió a doce, a los que llamó sus apóstoles, y

---

[16] Así lo hemos oído afirmar públicamente, tras el Vaticano II, para justificar la actual práctica católica de nombrar al papa antes que al obispo del lugar en el canon eucarístico.

[17] MANSI 52, 338.

> todos nosotros, que hemos sido designados para una sede cuando recibimos la plenitud del sacerdocio, hemos creído que verdadera e irrevocablemente nos esposábamos con ella ante Dios, y que a ella nos vinculábamos como a una esposa.[18]

Si leemos con atención estas intervenciones, llegamos al convencimiento de que, a los ojos de la minoría, lo que estaba en discusión no era una reivindicación de los obispos, que temerían verse frustrados en sus prerrogativas fundamentales. Se trataba de la visión tradicional de la Iglesia indivisa, de la que León Magno seguía siendo fiel testigo y para la cual el puesto que se reconozca al episcopado es central.[19] Quienes se expresan de esta manera son la voz de la gran Tradición, que interpela al Concilio en nombre de la fidelidad a lo que, desde el principio, el propio Espíritu hizo nacer.

El punto de mira es el vínculo con la Iglesia de los Padres. Habría debido comenzarse por un esquema sobre la Iglesia, dirá en esta línea y con sabiduría mons. Ketteler, obispo de Mainz.[20] Cuando el patriarca melquita de Antioquía, mons. Gregorio Yussef,[21] mons. Papp Szilagyi, obispo de Gran-Varadin,[22] mons. Vancsa, obispo de Fogaras en Transilvania,[23] mons. Bravard, de Coutances,[24] Mr. Bonnaz, de Csanad en Hungría,[25] y, ya en sus observaciones de marzo de 1870, mons. Forster, obispo de Breslau[26] o mons. Smiciklas, obispo de Kreutz,[27] evocan la dimensión ecuménica del problema, lo que están haciendo es subrayar lo que verdaderamente está en juego. Porque si el poder del obispo de Roma aparece como una potestad (o jurisdicción) «concurrente» con la de

---

18 MANSI 52, 678; cf. también Mons. HAYNALD (52, 668) y cardenal SCHWARZENBERG (52, 95: «¿Cómo hablar del centro y de la cabeza dejando de lado a todo el resto de la jerarquía?»).
19 Así, en la intervención de Mons. DINKEL (MANSI 51, 734) o en la del cardenal SCHWARZENBERG (51, 733).
20 MANSI 52, 204.
21 MANSI 52, 135, 673-675.
22 MANSI 52, 601-604.
23 MANSI 52, 385, 691-692.
24 MANSI 52, 678.
25 MANSI 52, 302-304.
26 MANSI 51, 930.
27 MANSI 51, 969, n.º 71.

los obispos en su propias diócesis,[28] se está haciendo de él en concreto el único obispo en el pleno sentido del término, ya que él es el «primado» y se dice que este primado se ejerce sobre «los pastores y fieles de cualquier rito y dignidad, ora cada uno separadamente, ora todos conjuntamente» (*DS* 3060), «sobre todas y cada una de las iglesias y sobre todos y cada uno de los pastores y de los fieles» (*DS* 3064). Pero entonces se destruye todo el *ordo Ecclesiae.*

Debemos, pues, considerar atentamente las precisiones y modificaciones que provoca esta apelación a la gran Tradición, pues son inestimables. Ahora bien, en este punto todas ellas se reducen a la afirmación de que el «primado» del obispo de Roma no debe entrar en conflicto con lo que la Tradición considera como de *derecho divino* para el episcopado. No basta, efectivamente, dicen, proclamar que éste es de *derecho divino,* sino que es necesario además, y sobre todo, permitirle existir y actuar como una realidad *de derecho divino.* Esto es lo que resulta de los debates.[29]

El valiente patriarca melquita de Antioquía, Gregorio II Yussef, una de las grandes figuras de la minoría, iba directo al corazón del problema cuando recordaba que es imposible concebir la Iglesia como una «monarquía absoluta» cuyo monarca sería el romano pontífice, concepción que, según él, asomaba en el proyecto. Por ello debía proponer una enmienda en este sentido, pues todo cuanto distorsione la función episcopal es un atentado contra la naturaleza misma de la Iglesia. Su enmienda, evidentemente, no fue aceptada: quería demasiada claridad, y muchos miembros de la mayoría preferían que las cosas se mantuvieran en la nebulosa. Según ellos, el exceso de precisión habría podido llevar a matizar «peligrosamente» el poder romano. Con todo, el asunto dio lugar a una preciosa respuesta de mons. Zinelli en su relación final: «Nadie que esté en su sano juicio admitiría que el papa

---

28 Empleamos la expresión de Mons. GOLLMAYR, obispo de Goritz (MANSI 51, 957).

29 Cf. G. THILS, *La Primauté pontificale,* Gembloux 1972, resumido en el artículo del mismo autor. «Potestas ordinaria», en (Y.-M. CONGAR y B.-D. DUPUY, Eds.), *L'épiscopat et l'Église universelle,* pp. 689-707. Cf. también Umberto BETTI, «Natura e portata del primato del Romano Pontefice secondo il Concilio Vaticano», en *Antonianum* 34 (1959), pp. 161-244, 369-408.

o un concilio puedan destruir *(destruere)* el episcopado y los demás derechos divinos establecidos en la Iglesia».[30] Pero si se permite que otro «personaje» desempeñe las tareas que encarnan la función pastoral, ¡se *destruiría* la verdad de ésta! Además, sería inútil pretender «afirmar, robustecer y defender» (*DS* 3061) el poder episcopal si a la hora de la verdad se le relega a la sombra.[31] El primado del obispo de Roma admite, pues, normas y límites. Se halla regulado por aquello que, en la Iglesia, viene de la voluntad de Dios.

Ya hemos indicado cómo en el Vaticano II se descartó una sugerencia de Pablo IV, que habría querido que, retomando una antigua expresión, se dijera del obispo de Roma que es *uni Domino devi(n)ctus,* es decir, que sólo debe dar cuentas a Dios de su ejercicio del primado. La respuesta de la comisión teológica justificando el rechazo de la enmienda propuesta significará, un siglo más tarde, la explicación de la de mons. Zinelli, el cual, sin embargo, se habría inclinado en el sentido de la propuesta de Pablo VI y habría aceptado con gozo este inciso. Pero la propuesta no agradó a la comisión,

> porque es una fórmula que simplifica excesivamente *(nimis simplificata),* pues el Romano Pontífice está obligado a observar la Revelación misma, la estructura fundamental de la Iglesia, los sacramentos, las definiciones de los primeros concilios, etc., cosas imposibles de enumerarlas todas. Fórmulas de este tipo, que dicen «únicamente», «solamente», deben ser tratadas con sumo cuidado. De otro modo, provocan innumerables dificultades. Para evitar, además, que como consecuencia de ello tengan que darse explicaciones largas y complicadas de semejante fórmula, la comisión ha juzgado que más valía prescindir de ella. Existe también una razón de tipo psicológico: es preciso evitar que, para tranquilizar a algunos, se provoque una nueva ansiedad, especialmente en lo que toca a nuestras relaciones con Oriente.[32]

---

30 MANSI 52, 1096 (cf. MANSI 53, 272 C) por lo que se refiere a Mons. YUSSEF; y por lo que hace a Mons. ZINELLI, cf. MANSI 52, 114 D.

31 «Sostener que el ejercicio de la jurisdicción universal del papa no puede destruir el episcopado, etc. es tanto como expresar, explícita o implícitamente, una cierta forma de limitación, de determinación»: G. THILS, «Potestas ordinaria» (*cit.* en nota 29), p. 703.

32 Los textos, en *Constitutionis Lumen Gentium synopsis historica,* Bolonia 1975, pp. 432, 456.

Esta evocación de las iglesias de Oriente es índice de una atención a la antigua Tradición, la misma de la que Gregorio II Yussef se había hecho portavoz en un contexto muy diferente.

En 1870, en el momento del voto definitivo, se harán esfuerzos, por tanto, para explicar a los preocupados Padres la articulación de la potestad *ordinaria* del obispo en su diócesis y de la potestad *ordinaria* del obispo de Roma en esa misma diócesis. La verdad es que parecen complacerse en darle vueltas a un desafortunado y ambiguo vocabulario del que no desean prescindir. A pesar de todo, se esfuerzan en subrayar con firmeza que en ambos casos el adjetivo *ordinaria* no tiene el mismo sentido. Cuando se aplica a la potestad del papa, significa *adnexum officio,* aneja al propio cargo, y *no delegada.* Cuando se aplica a la potestad del obispo local, significa: «no sólo en casos extraordinarios», y en orden a «un ejercicio cotidiano, relativo a todas las necesidades y a todos los casos que habitualmente, *ordinariamente,* se presentan en una diócesis».[33] En pleno concilio, el obispo de Saint-Brieuc, mons. David, de la minoría (y que no asistió a la proclamación solemne del 18 de julio), había señalado:

> La potestad del Soberano Pontífice sobre la Iglesia universal es ordinaria en el sentido de estar vinculada por derecho divino al propio primado y, cuando se ejerce legítimamente, no necesita delegación alguna *(nulla omnino delegatione indigere concipitur)*... Sin embargo, ¿es la potestad del soberano pontífice ordinaria en el sentido de que el papa podría habitualmente *(ordinarie),* sin necesidad o sin utilidad evidente para la Iglesia, simplemente según su voluntad, realizar en cualquier diócesis las tareas episcopales al modo como las realiza el Ordinario de esa diócesis, por sí mismo o por sus colaboradores *(absque necessitate aut evidenti ecclesiae utilitate iuxta merum beneplacitum et in qualibet diocesi, prout Ordinarius ipse, per se aut per suos, munia episcopalia obire possit summus pontifex)?* ¿Quién dejará de ver los inconvenientes y fricciones que nacerían de semejante confusión?[34]

Y el arzobispo de Viena, el cardenal Rauscher, en una importante intervención, mostraba cómo es inconcebible ad-

---

33 G. THILS, «Potestas ordinaria», p. 693.

34 MANSI 52, 593 D - 594 A. Igualmente, Mons. DAVID (cf. MANSI 51, 955, n.º 37). Esta distinción será recogida por Mons. DUPANLOUP el 10 de junio de 1870 (MANSI 52, 574) y por otros Padres.

mitir dos potestades que fueran *ordinarias* en el mismo sentido y que se ejercieran en la misma diócesis.[35]

Además, teniendo en cuenta estas precisiones, pero negándose a cambiar la terminología, mons. Zinelli, en nombre de la Comisión de la fe, precisará oficialmente, el 5 de julio de 1870, en contestación a mons. Dupanloup, el significado de la palabra *ordinaria* en el texto final, cuando se utilice para caracterizar la potestad del obispo de Roma sobre todas las iglesias locales:

> Todos (juristas y doctores en derecho canónico) llaman «ordinaria» a la potestad que compete a alguien en razón de su cargo, y «delegada» a aquella que no le compete en razón de su cargo, sino que la ejerce en nombre de otro, para el que sí es ordinaria. Explicitado así el sentido de los términos, la Comisión de la fe cree que la controversia queda cerrada, pues el Soberano Pontífice ¿no posee en razón de su cargo la potestad que se le atribuye? Y si es en razón de su cargo, entonces se trata de una potestad ordinaria.[36]

Es una precisión esclarecedora a propósito de un texto que, por otra parte, da la impresión de que hay interés en que se mantenga oscuro. El Vaticano I se resiste a transformar al episcopado en un cuerpo de funcionarios o delegados del papa, en un ejército de sombras que ejecuta por duplicado aquello que, de hecho, sería más apto para ser hecho por el propio jefe supremo. El Concilio se niega a concebir el primado como un poder envolvente que absorbe toda la actividad episcopal en el Pueblo de Dios. La potestad (o jurisdicción) del obispo de Roma no puede ser un obstáculo para la de los demás obispos. Y unánimemente,

> los Padres (del Concilio) rechazan la idea de que el romano pontífice intervenga en sus diócesis *ordinarie*, al modo de ellos, para el gobierno cotidiano, habitual y ordinario de las mismas. Considerada según este modo de ejercicio, la jurisdicción sobre una Iglesia particular les pertenece en propiedad y, en cierto sentido, en exclusiva, pero siempre, ciertamente, bajo la suprema autoridad del romano pontífice.[37]

---

[35] Mansi 52, 541 A.
[36] Mansi 52, 1105 B.
[37] G. Thils, «Potestas ordinaria» (*cit.* en nota 29), p. 702.

Zinelli, prosiguiendo con la explicación del término, añade incluso que, si el Soberano Pontífice actuase sin tener en cuenta este hecho, utilizaría su potestad *non ad aedificationem sed in destructionem.* La convertiría en un poder de destrucción,[38] con lo cual iría en contra de la razón de ser de su función. Las objeciones que se habían suscitado, y que a veces parecían tomarse a la ligera,[39] permitieron de este modo tener una visión más matizada. Sobre todo, redujeron el problema a su verdadera dimensión: se trata, ante todo, de saber cuál es la función específica del papa.

Lo mismo ocurre con las discusiones habidas en torno a otro adjetivo que va unido a la descripción de la potestad del obispo de Roma, a la que se llama potestad *immediato* sobre todas las iglesias, pastores y fieles (*DS* 3064). Este adjetivo, al igual que el de *ordinaria,* originará problemas al

---

[38] MANSI 52, 1105 C-D. La fórmula «*non ad aedificationem sed ad destructonem*» es verdaderamente capital. Dicha fórmula es citada en pleno debate conciliar por mons. Zinelli, hablando antes de la votación final en nombre de la Comisión de la fe: «*certe si summus pontifex... se ut ita dicam multiplicare et quotidie, nulla habita ratione episcopi, ea quae ab hoc sapienter determinarentur destrueret: uteretur non ad aedificationem sed in destructionem sua potestate*» (MANSI 52, 1105 C-D). La mencionada fórmula tiene muy antiguas raíces: «Como ya se ha escrito repetidas veces, desde Juan de París hasta Nicolás de Cusa, el poder del papa, según la expresión de san Pablo, debe ser *'ad aedificationem, non ad destructionem Ecclesiae';* y la cristiandad debe velar por ello»: J. LECLERCQ, *Le Pape ou le Concile? Une intérrogation de l'Église médièvale,* Paris 1973, p. 177. Pero limitémonos a citar dos textos del dominico Juan de París (hacia el año 1302): «*Papa non potest ad libitum detrahere bona ecclesiastica ita quod quidquid ordinet de ipsis teneat. Hoc enim certum esset si esset dominus, sed cum sit dispensator bonorum communitatis in quo requiritur bona fides, non habet sibi collatam potestatem super bonis ipsis nisi ad necessitatem vel utilitatem ecclesiae communis. Propter quod dicitur II ad Corinthios 13,10 quod Deus dedit potestatem praelatis ad aedificationem et non ad destructionem*» (*Tractatus de potestate regia et papali,* ed. J. LECLERCQ; *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIII[e] siècle,* Paris 1942, p. 188; «*Deus non dedit potestatem Petro vel ministris ecclesiasticis ad ordinandum pro libito, sed bona fide ad aedificationem et non ad destructonem*» (*ibid.,* p. 240).

[39] En este sentido, compárese (en MANSI 52, 585-591) la intervención de Augustin VÉROT, obispo de Saint-Augustin, y la respuesta del cardenal CAPALTI: «*non sumus in theatro ad audiendas scurras, sed sumus in ecclesia Dei viventis ad tractanda ecclesiae negotia*»; véanse también las respuestas de Mons. ZINELLI a las enmiendas propuestas (*ibid.* 1100-1119, sobre todo 1103 C, 1105 D).

Vaticano II. La Constitución *Lumen Gentium* utilizará ambos adjetivos para calificar la potestad de los obispos en sus diócesis (*LG* 27) y no la del romano pontífice. Es cierto, sin embargo, que el decreto *Christus Dominus* sobre la función episcopal no se verá aquejado del mismo escrúpulo, sino que retomará la fórmula de la *Pastor aeternus* (*CD* 2, 1). Pero la Constitución sobre la Iglesia da la razón al malestar de la minoría del Vaticano I.[40]

En la intervención ya indicada, el cardenal Rauscher, de Viena, planteaba perfectamente el problema, sin oponerse de modo radical al mantenimiento del término:

> Atribuir al (romano) Pontífice una jurisdicción que se ejerciera inmediatamente en cada iglesia significa afirmar sin la menor ambigüedad que posee la potestad de realizar en cualquier diócesis lo que pertenece a la función del obispo, siempre que lo requiera la salud de la Iglesia.[41]

Si todo permanece en tal vaguedad, se corre el grave riesgo de poner entre paréntesis la función del obispo del lugar, chocando así frontalmente con la antigua tradición de las iglesias orientales. Estas (incluso las que están en comunión con Roma) se sentirían «horrorizadas» ante tal transformación de los obispos en «vicarios apostólicos».[42] Y algunos propusieron una visión que se acercaba a la de León Magno:

> Si la razón de ser del primado lo exige, la potestad del primado capacita para hacer todo lo que un obispo hace, y será entonces para guardar la unidad, para asegurar la concordia de los ánimos, suplir las deficiencias, eliminar los abusos, ahuyentar o evitar las desgracias, y para que todo, por tanto, se ordene sana y sabiamente hacie los sublimes fines de la Iglesia.

Así lo explicará el húngaro mons. Luis Haynald.[43] Sin esta precisión, la afirmación de que el obispo de Roma posee una potestad *inmediata* en cada diócesis viene a significar, simple y llanamente, establecer en todas partes una jurisdic-

---

[40] A este respecto, cf. G. THILS, *La Primauté pontificale* (cit. en nota 29), pp. 94-100, 131-137.
[41] MANSI 52, 541 C.
[42] Cf. Mons. SMICIKLAS (MANSI 51, 969 A-B).
[43] MANSI 52, 668 D.

ción concurrente con la de los obispos, lo cual va contra la dignidad episcopal y la misión de cada obispo.[44]

Nuevamente mons. Zinelli, en su relación final, tiene en cuenta estas dificultades, aunque de una manera un tanto brusca:

> ¿Cómo se distingue una potestad inmediata de una potestad mediata? Se llama inmediata la potestad que puede ejercerse sin pasar necesariamente por un intermediario. Pero ¿no puede el papa realizar por sí mismo actos episcopales en todas las diócesis sin tener que pasar por la mediación del obispo del lugar? ¿O debe, por el contrario, obtener el permiso del obispo para, por ejemplo, confirmar o confesar? Siempre que se ha preguntado si el papa necesitaba esta autorización, toda la asamblea se ha sonreído.[45]

La *inmediatez* de la que aquí se trata es, pues, la del jefe que no necesita permiso. El ejemplo aducido hace que la explicación resulte insuficiente y algo mezquina. La inquietud manifestada obedecía a motivos más serios. No se quiere indicar con claridad el aspecto concreto que puede salvaguardar y garantizar el *pleno* ejercicio de la función episcopal por cada obispo. ¿No posee la plena responsabilidad de su iglesia local? Zinelli, con todo, tiene buen cuidado en concluir:

> No hay razón alguna para temer que en el gobierno de las Iglesias particulares *(particularium ecclesiarum)* nazca una confusión de la concurrencia de esta potestad ordinaria, inmediata y episcopal con la potestad propia del obispo de tal o cual diócesis. La confusión nacería si se tratara de la concurrencia de dos jurisdicciones iguales *(pares)*, pero no si una está subordinada a la otra *(cum altera alteri sit subordinata)*. Ciertamente, si el soberano pontífice, dado que tiene el derecho de realizar todo acto propiamente episcopal en cualquier diócesis, se multiplicara, por así decirlo, y usara a diario de su potestad, sin tener en cuenta al obispo *(nulla habita ratione episcopi)*, echando abajo lo que hubiera sido prudentemente determinado, estaría empleando su potestad *non ad aedificationem, sed in destructionem*, de donde se seguiría confusión en la conducta espiritual. Pero ¿quién podría imaginar tan absurda hipótesis? Así pues, que se calmen todos los

---

44 Mons. GOLLMAYR (MANSI 51, 957 B).
45 MANSI 52, 1105 B.

ánimos y, confiando en la moderación de la Santa Sede, estén seguros de que su autoridad servirá más bien al sostén de la potestad episcopal que a su debilitamiento *(laesioni)*.[46]

Repitámoslo: desearíamos una postura más clara sobre la subordinación de ambas potestades (o jurisdicciones) que se evoca. Esta subordinación, ¿es del tipo que llamamos ahora *subsidiariedad?* He ahí el meollo del problema. Zinelli evita hábilmente comprometerse al respecto. Sin embargo, en semejante contexto, la afirmación (por mal fundamentada que esté) de que la autoridad del obispo no puede ser *prácticamente* puesta en cuestión, representa un aspecto muy importante del asunto, pues fue con este convencimiento como los Padres aprobaron el texto.[47] La interpretación oficial de *inmediatez* no es maximalista, sino únicamente difusa. Apoyándose en la certeza de que lo que va contra el derecho divino es *ad destructionem Ecclesiae,* infiere de ello una limitación esencial impuesta por la naturaleza misma del primado romano y por la intención de Cristo sobre su Iglesia.

Zinelli, que afirmará sin ambages, contestando a los Padres que habían propuesto correcciones, que la potestad plena y suprema de Pedro y sus sucesores no puede ser limitada *(coarctari)* por ningún poder humano que fuera superior a ella, admite efectivamente que sí lo es por el derecho natural y divino. E inmediatamente pasa a decir que son «vanos y fútiles, por tanto, ...y poco serios» los temores de que el papa pueda destruir *(destruere)* al episcopado con su potestad *perplena et suprema:* ¿acaso no es el episcopado precisamente de derecho divino en la Iglesia?.[48] El 16 de julio, en el momento de los últimos retoques, y ante el *modus* pro-

---

[46] *Ibid.*, C-D.

[47] Todo hace creer que, sin dicho convencimiento, muchos no lo habrían aprobado. Véase en qué tono se expresan Mons. DUPANLOU (MANSI 51, 956), ya desde sus primeras «observaciones», o Mons. KREMENTZ (MANSI 51, 948). Pero Mons. ZINELLI no recoge las sugerencias hechas por algunos: hablar aquí de *utilitas* o de *necessitas* para legitimar las intervenciones del obispo de Roma.

[48] «*Vani et futiles (parcant verbo) illi clamores, qui difficillime ut serii considerari possunt, ne si papae tribuatur perplena et suprema potestas, ipse possit destruere episcopatum, qui iure divino est in ecclesia, possit omnes canonicas sanctiones sapienter et sancte ab apostolis et ecclesia emanatas susque deque ever-*

puesto por mons. Landriot, arzobispo de Reims,[49] volverá a decir lo mismo: los obispos son de derecho divino *(ex institutione divina)*, poseen en su diócesis una potestad ordinaria e inmediata, y ni siquiera el papa o un concilio ecuménico tienen poder para destruir *(destruere)* al episcopado ni cosa alguna que en la Iglesia sea de institución divina.[50]

El Vaticano I, que (en la línea bellarminiana) ve a la Iglesia a partir del obispo de Roma, concibe, por tanto, el poder del primado de éste como una potestad suprema y universal que, sin embargo, es respetuosa del poder de cada obispo. Más aún, la expresa al *servicio* del episcopado. El texto es explícito hasta más no poder: «La jurisdicción episcopal, ordinaria e inmediata de los obispos... debe ser afirmada, robustecida y defendida por el pastor supremo y universal» (*DS* 3061). Se trata de un derecho divino que exige una función *(munus)* al servicio del derecho divino de los demás obispos. Por tanto —y esto no ha sido suficientemente comprendido—, el problema crucial consiste precisamente en dejar más claro el carácter específico de este servicio del «primado» que la naturaleza concreta de la potestad que le es propia. Dos potestades ordinarias e inmediatas, ¿son concurrentes cuando dependen de la coordinación de dos funciones? Hojeando la inmensa literatura escrita sobre este tema, uno se sorprende al constatar que son pocos los teólogos que aclaran este capítulo tercero de la *Pastor aeternus* haciendo uso del prólogo y del capítulo (*DS* 3050-3055).

Podemos ya sacar consecuencias. Por el hecho de que la Iglesia ha sido fundada sobre los Apóstoles —entre los cuales y no fuera de ellos se encuentra Pedro—, el obispo

---

tere, quasi omnis theologia moralis non clamitet legislatorem ipsum subici quoad vim directivam, non quoad coactivam, suis legibus, quasi praecepta evidenter iniusta, nulla et damnosa possent inducere obligationem nisi ad scandalum vitandum» (MANSI 52, 1109): es la respuesta a Mons. PAPP-SZILAGYI y a Mons. GUILBERT (MANSI 52, 1091, 1092). Más adelante volverá sobre ello en respuesta a la enmienda solicitada por el patriarca melquita Gregorio YUSSEF: «Nadie en su sano juicio admitiría que el papa o un concilio puedan destruir *(destruere)* el episcopado y los demás derechos divinos determinados en la Iglesia» (MANSI 52, 1114 D).

49 Véase este *modus* en MANSI 52, 1271-1272.

50 MANSI 52, 1310.

de Roma no puede ejercer la potestad de primado que se le reconoce (en términos mal escogidos) si no se garantiza el episcopado de quienes tienen a su cargo las iglesias locales y se le permite insertarse en la construcción de la Iglesia universal, la *catholica.* Actuaría *in destructionem* si considerara a la Iglesia universal como una vasta diócesis de la que los obispos serían, de hecho, sus auxiliares o «vicarios apostólicos», «obispos de nombre», pero simples vicarios en la realidad», según la observación de mons. Félix de Las Cases, obispo de Hipona.[51]

Es importante, además, considerar detenidamente cómo la potestad del obispo de Roma no puede ejercerse del mismo modo en la propia Roma y «en la diócesis de Gubbio».[52] Su función en el interior de la *Urbs,* la ciudad de Roma —su diócesis propia, sin la cual no sería obispo; la iglesia local dotada de la *potentior principalitas*—, y su función *propia* respecto del *Orbis* —la Iglesia universal que nace de la comunión de todas las iglesias locales— deben distinguirse con toda claridad. En el primer caso le compete ejercer la *potestas ordinaria et immediata* que es la de todo obispo que se halla presente de modo habitual y constante a los problemas y necesidades de su iglesia local. En el segundo caso, el Espíritu del Señor le exige ser el centinela, el «vigilante», la memoria de la fe apostólica, ante todo cerca de sus hermanos en el episcopado, a fin de mantenerlos en la fidelidad a su misión y, sobre todo, abrirles sin cesar a las dimensiones universales de la Salvación y de la Iglesia de Dios.

Esta lectura del Vaticano I es apoyada por el mismo Pío IX, y de manera inequívoca, cinco años después del Vaticano I, cuando, con ocasión de la Kulturkampf, confirma calurosamente la declaración del episcopado alemán como reacción a un escrito oficial de Bismarck, firmado el 14 de mayo de 1872.[53] Los obispos se explican de la siguiente manera:

---

51 MANSI 52, 338. Cf. *supra,* nota 17.

52 Tomamos el ejemplo que pone el mismo Mons. de LAS CASES.

53 Estos importantísimos textos se encuentran publicados y admirablemente comentados por dom O. ROUSSEAU, «La vraie valeur de l'épiscopat dans l'Église, d'après d'importants documents de 1875», tanto en *Irenikon* 29 (1956), pp. 121-142, 143-150, como

Este escrito pretende que las decisiones del Concilio Vaticano entrañan las siguientes consecuencias:

1. El papa puede arrogarse en cada diócesis los derechos episcopales y sustituir su potestad episcopal.
2. La jurisdicción episcopal es absorbida por la jurisdicción papal.
3. El papa ya no ejerce, como en el pasado, ciertos derechos reservados, determinados, sino que es depositario de la potestad episcopal plena y completa.
4. El papa, en principio, sustituye individualmente a cada obispo.
5. Depende únicamente del papa el ponerse en el lugar del obispo, en la práctica y en todo momento, con respecto a los gobiernos.
6. Los obispos ya no son más que los instrumentos del papa, sus funcionarios sin responsabilidad propia.
7. Los obispos, respecto de los gobiernos, se han convertido en funcionarios de un soberano extranjero y, a decir verdad, de un soberano que, en virtud de su infalibilidad, es un soberano completamente absoluto, mayor que cualquier monarca absoluto del mundo.

Esto obliga al episcopado alemán a dar su interpretación de la *Pastor aeternus:*

Sin duda, las decisiones del Concilio afirman que la potestad de jurisdicción eclesiástica del papa es *potestas suprema, ordinaria et immediata,* una suprema potestad de gobierno otorgada al papa por Jesucristo, Hijo de Dios, en la persona de san Pedro y que se extiende directamente a toda la Iglesia y, por consiguiente, a cada diócesis y a todos los fieles, para conservar la unidad de la fe, de la disciplina y del gobierno de la Iglesia, y en modo alguno es una simple atribución consistente en una serie de derechos reservados.

Pero ésta no es una doctrina nueva, sino una verdad reconocida de la fe católica y un principio conocido del derecho canónico; una doctrina recientemente explicada y confirmada por el concilio Vaticano, de acuerdo con las decisiones de los concilios ecuménicos anteriores contra los errores del galicanismo, del jansenismo y de los febronianos. Según esta doctrina de la Iglesia católica, el papa es obispo de Roma, pero no de otra diócesis o ciudad; no es obispo de Breslau, ni de Colonia, etc. Pero, en su calidad de obispo de Roma, es al mismo tiempo papa, es decir, pastor y jefe supremo de la Iglesia universal, jefe de todos los obispos y fieles, y su poder papal

---

en Y.-M. CONGAR y B.-D. DUPUY (Eds.), *L'épiscopat et l'Église universelle,* pp. 709-736. Nosotros los hemos reproducido en una nota en J.-M.-R. TILLARD, «L'horizon de la primauté de l'évêque de Rome», en *POC* 25 (1975), pp. 217-244. Ofrecemos aquí la traducción de dom O. Rousseau.

> debe ser respetado y escuchado siempre y en todas partes, y no únicamente en casos especiales y excepcionales. En esta situación, el papa debe velar para que cada obispo cumpla su deber en toda la extensión de su cargo. Si un obispo se encuentra impedido para ello, o si surge cualquier necesidad, el papa tiene el derecho y el deber, no en su calidad de obispo de la diócesis, sino en la de papa, de ordenar todo lo que sea necesario para la administración de la diócesis (...).
>
> Las decisiones del Concilio Vaticano no dan pie al más mínimo pretexto para afirmar que, en virtud de ellas, el papa se haya convertido en un soberano absoluto y, en virtud de su infalibilidad, en un soberano completamente absoluto, más que cualquier monarca absoluto del mundo (...).
>
> De este modo, nada absolutamente ha cambiado en el ejercicio de la potestad del papa. Y, por consiguiente, la opinión de que la posición del papa respecto del episcopado ha sido alterada por el Concilio Vaticano aparece como completamente infundada.

La exégesis que aquí se hace es clara. Algunas de estas frases habían sido pronunciadas, en nombre de la minoría, en pleno Concilio. Pío IX se deshace en elogios:

> Venerables Hermanos: salud y bendición apostólica.
>
> La admirable firmeza de espíritu que, en el combate por la defensa de la verdad, de la justicia y de los derechos de la Iglesia, no teme ni la cólera de los poderosos, ni sus amenazas, ni la pérdida de los bienes, ni siquiera el exilio, la prisión o la muerte, y que ha sido la gloria de la Iglesia de Cristo en los pasados siglos, no ha dejado de ser desde entonces su carácter distintivo y la prueba evidente de que sólo en esta Iglesia se halla la verdadera y noble libertad cuyo nombre resuena hoy en todas partes, pero que realmente en ninguna se encuentra.
>
> Esta gloria de la Iglesia, vosotros la habéis sostenido de nuevo, Venerables Hermanos, al haber acometido la tarea de exponer el verdadero sentido de los decretos del Concilio Vaticano, artificiosamnte desnaturalizado en una circular que se ha hecho pública, impidiendo así que los fieles se formen ideas falsas y que una odiosa falsificación dé ocasión para poner obstáculos a la libertad de elección de un nuevo pontífice.
>
> Vuestra declaración colectiva se distingue de tal manera por su claridad y exactitud que no puede desearse más. Ha sido para nosotros causa de una gran alegría y no es necesario que añadamos nada a ella. Pero las falaces afirmaciones de ciertos periódicos exigen de Nos un testimonio más solemne de nuestra aprobación, pues, con el fin de seguir manteniendo las afirmaciones de la ya citada circular que vosotros refutasteis, han tenido la audacia de negarse a dar crédito a vuestras explica-

> ciones, pretextando que vuestra interpretación de los decretos del concilio no era más que interpretación suavizada y no respondía en absoluto a las intenciones de esta Sede apostólica.
>
> Nos, reprobamos del modo más solemne esta suposición pérfida y calumniosa. Vuestra declaración expone la pura doctrina católica y, por consiguiente, la del Santo Concilio y de esta Santa Sede, perfectamente establecida y claramente desarrollada con argumentos evidentes e irrefutables, de manera que demuestra a todo hombre de buena fe que, en los decretos incriminados, no se encuentra absolutamente nada nuevo o que cambie cosa alguna en las relaciones que han existido hasta el presente o que pudiera dar pretexto para oprimir aún más a la Iglesia u obstaculizar la elección de un nuevo pontífice.

Pío IX, en la alocución consistorial del 15 de marzo de 1875, hablará de distorsión del sentido de los decretos del Vaticano I por las autoridades alemanas y elogiará la declaración del episcopado, que rechazó doctrinas falsas y poco serias. Esta declaración permanecerá en la memoria de la Iglesia universal, a la que tanta alegría ha proporcionado. Quiere colmar de alabanzas *(amplissimas laudes),* en presencia de los cardenales y de todo el mundo católico *(catholico orbe),* al episcopado alemán como tal y a cada uno de sus obispos. Declara no sólo que acepta sus palabras, sino que las confirma con la plenitud de su Autoridad Apostólica *(easque Apostolicae Auctoritatis plenitudine confirmamus).* La gravedad de la situación política, ¿haría a Pío IX menos ultramontano para conservar el apoyo del episcopado alemán? Así lo pensamos nosotros. Pero ahí están sus palabras, nada equívocas, y en el solemne contexto de un consistorio.

Planteemos una pregunta que no dejará de acosarnos a lo largo de todo este capítulo. La aguda arista que acabamos de descubrir escuchando al Vaticano I, pero que (y ya vimos el porqué en el capítulo primero) queda oculta por demasiadas estructuras administrativas y por la religiosidad popular, responde, como sabemos, a los deseos de muchos no-católicos ansiosos de restablecer la comunión eclesial. ¿Qué puede impedir a la iglesia católica (romana) abrirse a estos deseos? Ciertamente, no la *Pastor aeternus,* si somos capaces de comprenderla inteligentemente.

La potestad de un obispo entre los obispos

El obispo de Roma no es, pues, un super-obispo. Su función (que responde a su potestad) encaja dentro de la misión confiada al cuerpo episcopal como tal y se ordena a su servicio. Pero ¿cuál es realmente esta función?

Es necesario precisar, con la *Pastor aeternus* (que el Vaticano II dudará en hacer suya en este punto), que, incluso en su relación con el conjunto de las iglesias locales y, por tanto, en cuanto referida al primado, es verdaderamente episcopal *(vere episcopalis)*. Cuanto más estudiamos esta cuestión, más nos convencemos de que este calificativo *(episcopalis)*, interpretado a la luz de las discusiones del Vaticano I y las explicaciones oficialmente expresadas antes del voto, no es tan desastroso como puede parecer a primera vista. Sabemos, es verdad, el sentido que le daban algunos consultores encargados de redactar el documento preparatorio. Para ellos, el obispo de Roma «puede ejercer su autoridad en todas las diócesis del mundo católico... cada vez que lo juzgue conveniente» *(quoties id expedire iudicat)*.[54] También en esto la minoría impuso una evolución determinante.

Ya en 1870, el término provocaba arduas discusiones. La Comisión de la fe se negó obstinadamente a suprimir los calificativos de la potestad *(potestas, iurisdictio)* del obispo de Roma, una vez que el término fue añadido al texto primitivo que, efectivamente, no lo contenía. Aparece por primera vez en el proyecto distribuido a la Comisión de la fe el 2 de mayo de 1870 y entregado poco después a los Padres.[55] Ahora bien, la Comisión de la fe se había mostrado indecisa, e incluso dividida, inclinándose más bien a omitir el término, que, sin embargo, vuelve a aparecer en el texto distribuido a todos los Padres el 9 de mayo.[56] Pero, temiendo a la mino-

---

[54] Texto del canónigo Ph. Cossa, citado en G. Thils, *La Primauté pontificale* (cit. en nota 29), p. 20 (el texto aparece en latín en una nota).

[55] Mansi 52, 5.

[56] Véase, a este respecto, W. Dewan, «Potestas vere episcopalis», en *L'épiscopat et l'Église universelle*, pp. 661-687 (667-669), que esclarece el propio autor en «Preparation of the Vatican Council's Schema on the Power and Nature of Primacy», en *ETL* 36 (1960), pp. 30-67. Texto, en Mansi 53, 246.

ría que prefería hablar de una potestad primacial [57] y presintiendo en determinadas intervenciones un cierto eco de las posturas de Febronius, de Eybel o de Tamburini —a las que se apuntaba directamente en el primer esquema [58]—, la mayoría luchará obstinadamente por mantener este calificativo.

Respondiendo a mons. Dupanloup en el famoso discurso del 5 de julio de 1870, y tras haber repetido que los obispos tienen su potestad de un modo limitado, en el sentido de que tienen a su cargo simplemente *su* rebaño [59] —lo cual será repetido en el Vaticano II por la *Lumen Gentium* con mucha más delicadeza (*LG* 27)—, mientras que el obispo de Roma tiene a su cargo *todo* el rebaño, y que los obispos ejercen esa potestad únicamente en dependencia de Pedro y de su sucesor *(dependenter a Petro et Petri successore)* mons. Zinelli explicará que, no obstante,

> ...hay que admitir que la potestad del soberano pontífice es realmente *(realiter)* de la misma especie que la de los obispos *(esse eamdem speciem ac potestatem episcoporum)*. ¿Por qué, pues, no utilizar la misma palabra para designar el carácter de la jurisdicción ejercida por los papas y los obispos, y por qué no decir que la potestad episcopal está en los obispos y la potestad episcopal suprema en el soberano pontífice?[60]

Nos parece que, debidamente entendido, este *eamdem speciem* y el *vere episcopalis* se prestan a una interpretación que permite no super-exaltar al obispo de Roma (como temía la minoría) poniéndole, en virtud de su potestad, por encima del conjunto de los obispos o fuera de la condición episcopal normal, sino, por el contrario, ponerlo en su verdadero sitio dentro del cuerpo episcopal. Tal vez no fuera esto lo que Zinelli quería subrayar, pero sus palabras lo daban a entender. Así, durante las discusiones internas en la Comisión de la fe, mons. Simor detectaba el sentido de esta adición, lo

---

57 Así, por ejemplo, Mons. HAYNALD, obispo de Kalocsa (MANSI 52, 668), o Mons. de LAS CASES (MANSI 52, 338), o Mons. SOLA, obispo de Niza (MANSI 52, 584).

58 Cf. W. DEWAN, «Potestas vere episcopalis» (*cit.* en nota 56), pp. 661-665.

59 «*Episcopis datum est tantum pascere qui in eis est gregem, scilicet determinatas partes gregis illis commissas.*»

60 MANSI 52, 1104.

cual le incitaba a rechazarla.[61] Lo que se está tocando aquí, en efecto, no es la extensión de la potestad *(potestas),* sino la naturaleza misma de la función *(munus, officium).* Ahora bien, de ésta es de la que depende aquélla.

En su larga intervención, Zinelli razona, por lo demás, a partir de la función, del cargo *(officium, munus),* no de la potestad. La función del obispo de Roma no es sólo un *officium* auténticamente episcopal, sino que no es más que *officium* episcopal. De donde hay que deducir que el primado que le es anejo debe comprenderse desde el interior mismo de la naturaleza del *officium* episcopal como tal, específicamente idéntico en él y en cualquier otro obispo. El primado no puede conllevar nada que le haga salirse del terreno de lo que connota el episcopado tal como lo ha comprendido la Tradición. Incluso aquello que este *officium* tiene como propio y que le distingue de la función del obispo diocesano es episcopal. El Obispo de Roma, por esta naturaleza episcopal de su cargo, tiene sobre la Iglesia entera y, consiguientemente, sobre cada diócesis una potestad que no es repetición inútil de la del conjunto del colegio de los obispos, sino que se inserta en él y sigue siendo auténticamente episcopal. Sus actos propios están circunscritos por la naturaleza del episcopado que es común a todo el cuerpo de los obispos, y por eso no existe, de hecho, más que un poder pleno y supremo en la Iglesia:

> Los obispos, reunidos con su cabeza en concilio ecuménico —en cuyo caso representan a toda la Iglesia— o diseminados, pero en unión con su cabeza —y en este caso son la Iglesia misma—, tienen verdaderamente la potestad plena (*vere plenam potestatem habent*)... habría confusión en el caso de que admitiésemos dos potestades plenas y supremas, pero separadas y distintas una de otra... Ahora bien, nosotros admitimos que la potestad verdaderamente plena y suprema está en el soberano pontífice como en la cabeza *(veluti capite)* y que la potestad verdaderamente plena y suprema está también en la cabeza unida a los miembros, es decir, en el pontífice unido a los obispos.[62]

No hay cuerpo sin cabeza. Y no hay cabeza sin cuerpo, deberíamos añadir. Todo el asunto de la potestad del obispo

---

61 MANSI 53, 244.
62 Esto es de ZINELLI (MANSI 52, 1109-1110).

de Roma debe contemplarse a la luz de la relación, en el único e indivisible episcopado, del cuerpo con su cabeza y de la cabeza con su cuerpo. Sólo entonces puede percibirse el lazo dialéctico que hay entre el carácter de la potestad exigida por el *officium* de la cabeza *(adnexum officio)* y su medida (o «límite») en razón de lo que el cuerpo episcopal requiere *(a iure divino,* por derecho divino), para ser, según los propios términos de la *Pastor aeternus,* el cuerpo de quienes han sido «establecidos por el Espíritu Santo como sucesores de los Apóstoles para apacentar y gobernar como verdaderos pastores *(tanquam veri pastores)* el rebaño que a cada cual le ha sido confiado» (*DS* 3061).

En los debates conciliares se había evocado este hecho, esencial en nuestra opinión, de que el *officium* determina la *potestas iurisdictionis,* añadiendo —lo cual es igualmente importante— que el *officium* miraba a la unidad del cuerpo episcopal y de los fieles. Algunos miembros de la minoría hacían notar, en contra de la tendencia de algunos miembros de la mayoría, que sería buen método partir de la naturaleza concreta de este *officium* para cualificar la potestad que posee *(potestas),* y no partir de la *potestas* para afirmar y cualificar la función. Si, en sus observaciones, algunos obispos [63] subrayan únicamente que, desde esta perspectiva, todo debería pensarse en términos de necesidad o de utilidad para el conjunto de las iglesias locales y hasta para una sola de ellas, otros eran todavía más precisos.

Mons. Montserrat y Navarro, obispo de Barcelona, por ejemplo, ponía el dedo en la llaga al afirmar, el 10 de junio de 1870, que los calificativos (ordinaria, inmediata), utilizados para caracterizar la potestad del obispo de Roma sobre la Iglesia universal deben ser determinados por la finalidad misma del primado:

> Debemos llamar «ordinaria» la jurisdicción del romano pontífice en cuanto ejercicio de la función *(officium)* de primado que le viene de Dios... cuando este romano pontífice, en virtud de su primado *(virtute sui principatus),* provee acerca de todo lo que se refiere a la conservación de la unidad *(providet erga ea, quae respiciunt ad conservationem unitatis).*

---

[63] Mons. KETTELER, de Mainz (MANSI 51, 934), Mons. MELCHERS, de Colonia (51, 937), Mons. KREMENTZ, de Ermland (51, 948) y Mons. DUPANLOUP, de Orléans (51, 936).

Y precisaba que esto se aplicaba no sólo a las definiciones que se refieren a la fe y a las costumbres o que conciernen al culto, sino también a las leyes de disciplina general que dan estabilidad, regulan y dispensan los *principia universalia oeconomiae Ecclesiae*.[64] Proponía, pues, que el texto de la Constitución dijera explícitamente que

> la potestad que va unida al primado de la Santa Sede, y que se extiende a la Iglesia universal, es ordinaria e inmediata en la medida en que, por su función *(ex officio)*, este primado está destinado a la conservación de la unidad, íntimamente ligado al bien general y a la concordia universal *(primatus destinatur ad conservationem unitatis intime conjunctae cum bono generali et concordia universali)*; lo cual no impide que el romano pontífice la ejerza de modo extraordinario respecto de los pastores y fieles de las Iglesias particulares de cualquier rito y dignidad, cuando la salud de la Iglesia así lo exija *(dum salus ecclesiae id postulet)*.[65]

Es una pena que el empleo del término *extraordinario* hiciese rechazar esta importante enmienda.[66] Mons. Haynald, obispo de Kalocsa, insistía también en la unidad como finalidad concreta de las intervenciones del obispo de Roma:

> La potestad episcopal puede hacer absolutamente todo lo que hace el obispo cuando lo exige el fin del primado, para que se mantenga la unidad, se promueva la concordia, se corrijan los defectos, se eliminen los abusos y se extirpen o se eviten los males.[67]

Esta misma opinión se detecta en mons. Caixal y Estradé, obispo de Lérida, miembro de la mayoría, cuando explica cómo el primado existe en orden a la unidad de comunión en el gobierno de la Iglesia universal *(ad unitatem communionis in regimine universalis Ecclesiae)*, a fin de que los miembros del Cuerpo de Cristo sean santificados en la unidad en virtud de la unidad de la santa comunión y la caridad divina *(sacrae communionis et divinae caritatis unitate sanctificati in unum)*.[68] La Comisión de la fe le alabará, dando a entender

---

64 MANSI 52, 598.
65 MANSI 52, 600; 52, 1082.
66 MANSI 52, 1102.
67 MANSI 52, 668.
68 MANSI 52, 1081; 52, 658-661.

que está de acuerdo con él, pero no le seguirá.[69] Otro miembro de la mayoría, el P. Zelli, de San Pablo Extramuros, apoyándose en los Padres de la Iglesia, sobre todo en Cipriano y Epifanio, expresará el punto de vista «tradicional» en una intervención de gran profundidad:

> Remitíos a lo que el santo doctor (Cipriano) dice: «El episcopado es uno, y cada uno posee de él una parcela sin que se divida el todo», y comprenderéis inmediatamente que en la Iglesia de Dios hay un solo obispo, como hay un solo obispo en cada iglesia, a pesar de lo cual estos obispos quedan unificados en la misma comunión de fe, en la concordia, en la unidad y la conjunción, por hallarse sometidos a un obispo en el que el episcopado es uno. Por eso añade: «pero el comienzo tiene su punto de partida en la unidad, y el primado le fue dado a Pedro para que se manifieste que la Iglesia de Cristo es una y que es una su enseñanza».[70]

Estas citas de miembros de la mayoría demuestran que la justificación del primado por la Unidad del Cuerpo de Cristo no fue simplemente provocada por las inquietudes de la minoría. Teólogos ultramontanos profundamente antigalicanistas, como M.-D. Bouix, muerto en 1870, sostenían lo mismo, aunque lo interpretaban en un sentido ultramontano. Y lo mismo se diga de Passaglia.[71] El 13 de junio de 1870, en nombre de la Comisión de la fe, el irlandés mons. Leahy tuvo una importante intervención en esta línea para explicar el sentido de la expresión «principio de unidad»:

> Cristo ha puesto en la constitución misma de la Iglesia lo que nosotros llamamos un principio de unidad que, por sí misma *(de se)* es apto y eficaz para conservar la unidad de fe y de comunión, ayer, hoy y en todos los siglos; por sí mismo *(de se)* es apto y eficaz para preservar a todos los fieles de la herejía y el cisma; por sí mismo *(de se)* es apto y eficaz para conservar en la profesión de la misma fe y en el seno de la misma comunión a todos los que se hallan dispersos por toda la tierra y son diferentes en todos los demás aspectos. Cristo lo ha puesto en la constitución misma de la Iglesia; y a lo que de tal modo ha sido puesto pertenece la autoridad no sólo invisible, no sólo la del mismo Cristo, sino la autoridad visible, palpable, que reside en la persona misma de Pedro y de los sucesores de Pedro.

---

69 MANSI 52, 1101.
70 MANSI 52, 627.
71 Pueden verse algunos textos en G. THILS, *La Primauté pontificale* (cit. en nota 29), pp. 228-229.

Y ésta es la prueba de que dicha autoridad es verdaderamente *(vere)* principio de unidad *(principium unitatis)*:

> Esto se ve *a priori* en el hecho de que todos los que se someten a ella son reunidos necesariamente en la misma fe y la misma comunión *(in eadem fide et in eadem communione necessario coniunguntur)*. Y se ve *a posteriori* porque, de hecho, pueblos de toda tribu y de toda lengua son congregados en el único rebaño de Cristo por haber reconocido el primado del soberano pontífice, mientras que, por el contrario, desde los comienzos de la Iglesia hasta nuestros días, aquellos que lo rechazan..., por rechazar la autoridad del soberano pontífice, se han dividido y siguen dividiéndose en múltiples herejías y cismas. En verdad, pues, puede decirse que el primado del soberano pontífice es verdaderamente y puede y debe ser llamado principio de la unidad de fe y de comunión *(principium unitatis fidei et communionis)*.[72]

Todo empieza, pues, a clarificarse. Podemos expresar la intuición clave, mal explicitada en el Vaticano I, aunque, de todos modos, sofisticadamente contenida en el mismo. La potestad *(potestas)* existe en función del oficio *(officium, munus)*, y existe únicamente para que éste pueda ser ejercido. La potestad del obispo de Roma, dado que su oficio va esencialmente dirigido a la unidad de la Iglesia, debe, evidentemente, articularse con el de los demás obispos, encargados de construir la Iglesia. Esta articulación se realizará formalmente por este cauce de la unidad de todo el Cuerpo eclesial, de la que está encargado el cuerpo episcopal. En el plan de Dios, el poder del primado es, pues, lo que hace posible que la *aedificatio Ecclesiae*, confiada a cada obispo, se abra a la *koinônia* universal y permanezca en ella. Lejos de duplicar o ahogar la responsabilidad del obispo local, garantiza, por el contrario, su verdadera dimensión, situándola en la *koinônia* de las iglesias, allí donde la edificación de la iglesia local encuentra su plena realización. Y puesto que la referencia a la *koinônia* está, de hecho, presente en todos los elementos de la vida eclesial, a todos los niveles, la potestad (o jurisdicción) del obispo de Roma tiene como ámbito de acción, indudablemente, «todas y cada una de las iglesias, al igual que todos y cada uno de los pastores y fieles» (*DS* 3060, 3064), pero desde el ángulo que acabamos de precisar.

---

[72] MANSI 52, 638-639 C.

La *Pastor aeternus,* para designar la potestad del obispo de Roma, utiliza la palabra *jurisdicción,* que nosotros hemos venido evitando hasta ahora. Conviene, pues, que concretemos su significado. Aunque, efectivamente, es una noción compleja, cuya comprensión ha variado según los tiempos y las circunstancias, es realmente la misma. Al contrario que el Vaticano II, que la emplea rara vez y hasta parece descartarla intencionadamente —sólo hace uso de ella en seis ocasiones «y casi siempre en contextos poco significativos desde el punto de vista doctrinal» [73]—, el concilio de 1870 le reserva un lugar preferente, pero sin llegar a definirla nunca. Se habla del *primatus iurisdictionis* de Pedro y de sus sucesores, por oposición a un *primatus honoris* (*DS* 3043, 3054, 3055), y de su *potestas iurisdictionis* (*DS* 3060, 3061, 3064). Se precisa que esta jurisdicción, que exige una subordinación jerárquica y una obediencia «no sólo en lo que concierne a la fe y a las costumbres, sino también en todos los ámbitos que afectan a la disciplina y al gobierno de la Iglesia extendida por todo el mundo» (*DS* 3060), se explicita en una potestad *(potestas)* de apacentar, regir y gobernar toda la Iglesia (*DS* 3059).[74]

Esta acumulación de términos, casi sinónimos, demuestra hasta la saciedad que por jurisdicción se entiende no simplemente la potestad de «proclamar el derecho» o de «definir lo que debe hacerse», sino la potestad de gobernar. Sólo parece escapar a su competencia el ámbito sacramental —que desde el s. XIII es designado como objeto de la potestad del orden *(potestas ordinis)*[75]—, aunque dependa de ella en su aspecto disciplinar. La «potestad suprema del magisterio», con el carisma de la infalibilidad, es su actualización en el plano de la doctrina «*de fide vel moribus*» (*DS* 3065, 3074). Quienes de ella dependen son «los pastores de cualquier rito y dignidad y los fieles, tanto cada uno en particular como todos conjuntamente» (*DS* 3060).

---

73 Cf. el precioso artículo de G. ALBERIGO, «La jurisdiction», en *Irenikon* 49 (1976), pp. 167-180 (168: nota 1).

74 Esto proviene del concilio de Florencia (*DS* 1307).

75 Cf. G. ALBERIGO, *art. cit.* en nota 73; del mismo autor, *Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella Chiesa universale,* Roma 1964, sobre todo pp. 69-101.

No existe lugar a dudas: el Vaticano I entiende por jurisdicción el derecho y el poder de regir la Iglesia, tanto en lo que concierne a la fe como en lo que se refiere a la disciplina, lo cual implica el derecho y el poder de hacerse obedecer. Decir del obispo de Roma que posee una potestad plena y suprema de jurisdicción sobre todo la Iglesia, no sólo en lo que toca a la fe y las costumbres, sino también en lo que se refiere a la disciplina y a la conducta «de la Iglesia extendida por toda la tierra», tal como lo hace el canon 3 de la *Pastor aeternus* (*DS* 3064), equivale a afirmar que posee el derecho y el poder de regir a toda la Iglesia.

Nuestra lectura del Vaticano I nos parece que permite situar esta potestad de jurisdicción, exorbitada a primera vista. Se trata de una potestad «plena y suprema», sin límite territorial, sobre todas las iglesias locales y todos los fieles. Pero esta «universalidad» es en orden a la edificación de la Iglesia *formalmente* en su aspecto de *comunión universal*. Tiene por objeto, dicho de otro modo, todo cuanto garantice que la comunión cuya responsabilidad tiene cada obispo en su iglesia local desemboque en la *catholica* y, por tanto, en una *koinônia* tal que la única e idéntica fe se halle en cada diócesis y en cada fiel. Así pues, afecta a la *aedificatio Ecclesiae* específicamente bajo este ángulo. Y dado que, por definición, la *koinônia* implica a todas las iglesias, a todos sus pastores y fieles, esta jurisdicción del «primado» no puede —si es algo más que una palabra vacía o un título honorífico— dejar de tenerlos a todos por objeto. De ahí su universalidad. Se aplica al conjunto de la vida de las iglesias locales, pero *bajo el ángulo formal* en el que se hallan implicados el mantenimiento y el crecimiento de la *koinônia*.

Los adjetivos «ordinaria» e «inmediata» (mal escogidos y fuente de equívocos) utilizados para explicar cómo esta jurisdicción «plena y suprema» se aplica en cada iglesia local, velan este aspecto formal que acabamos de poner en relieve. Si los comprendemos a la luz de las precisiones ofrecidas por mons. Zinelli, significan «potestad otorgada en razón del cargo», «potestad que se ejerce sin pasar necesariamente por un intermediario», de modo que la responsabilidad del obispo local no quede comprometida en nada. Se comprende, entonces, que no contradicen a la gran Tradición. Pero todo

esto sigue siendo vago, peligrosamente vago, porque abre el camino a posibles excesos. Si la iglesia católica (romana), acogiendo la demanda de los hermanos separados, aceptase volver a examinar la solidez del empleo de tales términos, perfilaría más finamente su propia visión, sin por ello contradecir lo que pueda tener de valioso.[76]

El obispo de Roma y la comunión de las iglesias locales

La eclesiología bellarminiana no permitía al Vaticano II delimitar claramente el punto exacto en el que se articulan la potestad del obispo de Roma y la del obispo local. El estudio de los debates producidos en el aula demuestra que lo que, a primera vista, parece indicar una mala voluntad por parte de la mayoría, frecuentemente se explica por un «handicap» teológico. La minoría apela a una teología que los Padres de la Comisión de la fe no pueden integrar en la suya.

El Vaticano II, como ya hemos visto en el capítulo primero, «recibe» las declaraciones de la *Pastor aeternus* releyéndolas bajo una nueva luz teológica: la de la eclesiología de comunión. Según ésta, en cada iglesia local se encuentra la Iglesia universal, la indivisible Iglesia de Dios en acto de manifestación (*LG* 26; *DC* 11):

> La asamblea cristiana no es una asamblea cualquiera. Es la *ekklèsia tou Theou.* Esa es su señal distintiva... Desde ahí puede comprenderse que el concepto teológico de Iglesia no puede ser entendido como cuantitativo, sino como cualitativo... Lo que la constituye (a la comu-

---

76 A. SCHMEMANN («La notion de Primauté dans l'ecclésiologie orthodoxe», en *La primauté de Pierre,* Neuchâtel-Paris 1960, p. 141) traduce perfectamente el requerimiento de las restantes iglesias: «Un estudio objetivo de la tradición nos lleva al convencimiento, sin la menor posibilidad de duda, de que a la vez que los 'primados' regionales y los centros locales de su unanimidad, la Iglesia siempre conoció y poseyó un primado universal. El error eclesiológico de Roma consiste no en la afirmación de su primado, sino en el hecho de haber identificado dicho primado con la potestad suprema» (desde un punto de vista ortodoxo). En la misma perspectiva se sitúa F. HEILER, citado por O. KARRE, «La succession apostolique et la Primauté», en *Questions théologiques aujourd' hui,* Desclée 1963, pp. 292-293.

nidad cristiana) como «Iglesia» no es el número más o menos grande, sino la intervención de Dios que reúne a los suyos... El conjunto de la comunidad que constituye la Iglesia no nace de la suma de las comunidades locales, sino que cada comunidad, por pequeña que sea, representa a toda la Iglesia.[77]

En efecto, la iglesia local —la que cada obispo preside—, como *koinônia* de fe, de caridad y de esperanza, no es simplemente una parcela de la Iglesia de Dios. Es la propia Iglesia de Dios en una de sus manifestaciones *hic et nunc.* La sinaxis eucarística realiza la aparición de la Iglesia de Dios *(ekklèsia tou Theou)* en este lugar y en esta situación histórica. La comunidad eucarística no es una fracción del misterio de la Iglesia universal, sino la aparición de esta Iglesia en comunión con el Padre y en comunión fraterna, por el Espíritu de Cristo el Señor. Por esto, cada comunidad local, soldada en sí misma mediante la Eucaristía, se encuentra por ese mismo hecho «en unidad plena» con las demás comunidades locales en cualquier lugar del mundo donde estén, no «en virtud de una estructura externa superpuesta, sino en virtud del Cristo total presente en cada una de ellas».[78]

Ahora bien, esta presencia verdadera de toda la Iglesia en cada comunidad implica que la Iglesia de Dios «que está en este lugar» (1 Cor 1, 2) *se reconoce* idéntica a la Iglesia de Dios «que está en ese otro lugar». Desde el momento en que deja de concebirse la unidad orgánica y la catolicidad de la Iglesia como una suma de esas partes que serían las comunidades locales, formando juntas un gran todo en el que se completarían las unas a las otras, es preciso pensarla, efectivamente, en términos de identidad y de *reconocimiento.* Pues:

La naturaleza de esta unidad no consiste en que todas las Iglesias locales juntas formen un organismo único, sino en que cada Iglesia —en la identidad de fe, de estructura y de gracia— *es la misma Iglesia,* el mis-

[77] J. HAMER, L'Église est une communion (coll. «Unam Sanctam», 40), Paris 1962, p. 38. Véase también E. LANNE, «L'église locale: sa catholicité et son apostolicité», en *Istina* 14 (1969), pp. 46-66; J.-M.-R. TILLARD, «L'Église de Dieu est une communion», en *Irenikon* 53 (1980), pp. 451-468.

[78] J. ZIZIOULAS, «La communauté eucharistique et la Catholicité de l'Église», en *Istina* 14 (1969), pp. 667-688 (678).

> mo Cristo que se halla inmutablemente presente en todas partes donde se encuentra la *ecclesia*...
> Esta ontología de la Iglesia en cuanto unidad teándrica, encarnada total e indivisiblemente en cada Iglesia, es el fundamento del vínculo entre las Iglesias... La plenitud de la Iglesia local consiste en el hecho de que posee en sí misma *todo* lo que posee cada Iglesia y lo que poseen todas juntas.[79]

La función primordial del obispo consiste precisamente en mantener a su iglesia en esta identidad que hace que cualquier otra iglesia auténtica *se reconozca* en ella. En este terreno es, evidentemente, artífice fundamental de la unidad. Su presidencia de la Eucaristía es significante de su puesto *in aedificationem Ecclesiae.*[80]

Sin embargo, es igualmente evidente que, al hallarse las comunidades cristianas esparcidas por todo el mundo, y al no consistir la fe, por otra parte, en una adhesión abstracta a Cristo, sino en una acogida del mismo que debe encarnarse en las situaciones concretas más diversas, la identidad no puede constatarse ni, consiguientemente, *reconocerse* más que bajo un abanico de encarnaciones sumamente diversas y de traducciones del Evangelio profundamente variadas. La identidad ontológica radical —que es realizada por el Espíritu del Señor— exige, pues, una vez que ha sido *reconocida* bajo esta diversidad, una *comunión* que sea, para cada comunidad apertura a lo que viven y piensan las demás comunidades cristianas, y ruptura con todo lo que pueda significar en sí misma. La catolicidad no significa otra cosa que esta presencia de la identidad en la diversidad. Y el *reconocimiento* de la identidad en la diversidad la «sacramentaliza» en la medida en que se expresa en palabras y en hechos de comunión. El Vaticano II lo dice perfectamente: «Esta variedad de Iglesias locales, *in unum conspirans,* muestra admirablemente la catolicidad de la Iglesia indivisa» (*LG* 23). Catolicidad y comunión van a la par. Pero esta catolicidad debe manifestarse,

---

[79] A. SCHMEMANN, *art. cit.* en nota 76, p. 132.

[80] Es sabido cómo el Vaticano II subraya esta significación de la presidencia de la eucaristía, sobre todo en *Lumen Gentium* 26. Este punto fue explicitado en la Instrucción *Eucharisticum Mysterium* de 25 de mayo de 1967 (n.º 16), que explicita a su vez el n.º 41 de la Constitución *Sacrosanctum Concilium* sobre la Liturgia.

aunque no sea más que para obedecer al deseo del Señor *ut sint unum* y para conformarse al ideal que desarrolla la carta a los Efesios: «de lo que estaba dividido, ha hecho una unidad» (Ef 2, 14).

Se comprende entonces por qué la Tradición incluyó entre las funciones esenciales del obispo la apertura de su iglesia a la catolicidad, función que no es añadida a su *episkopè,* sino que está arraigada en el corazón mismo de ésta. La Constitución *Lumen Gentium* del Vaticano II y, más tarde, el decreto sobre la función episcopal, subrayarán acertadamente que, en virtud misma del sacramento del orden, todo miembro del colegio episcopal está obligado a la «solicitud por la Iglesia universal» (*LG* 23; *CD* 6). Esta, significada y actualizada por la presencia de varios obispos en su ordenación episcopal,[81] debe traducirse de hecho en su comportamiento y en su *praxis* pastoral.

A esta luz se hace manifiesto cómo la *episkopè* del obispo se sitúa en el punto de intersección de dos comuniones que constituyen, ambas a dos, la necesaria garantía de la identidad eclesial de su comunidad. La «sucesión apostólica» asegura la comunión vertical que garantiza la identidad de la iglesia confiada a este obispo con la iglesia de los Apóstoles. Es identidad en el tiempo, porque une el presente con los orígenes y hace que la iglesia local *se reconozca* en los rasgos de la iglesia apostólica. Pero se necesita además una comunión horizontal que garantice la identidad de esta iglesia local con las demás iglesias dispersas *hic et nunc* por el mundo. Es identidad en el espacio, porque hace que la iglesia local, que encarna su fe y su obediencia al Evangelio en sus propias condiciones y situación, *se reconozca* en las demás iglesias locales que encarnan la misma fe y la misma obediencia en sus propias condiciones y situación. Esta segunda comunión, la

---

81 Esto es atestiguado por la *Tradición apostólica* de HIPÓLITO, cap. 3. Pero véase también el canon 4 del primer concilio de Nicea (*Conciliorum Oecumenicorum Decreta,* 6). Como escribe J. ZIZIOULAS, «el hecho de que al menos dos o tres obispos de las iglesias vecinas debieran tomar parte en cualquier ordenación episcopal vinculaba radicalmente la función del obispo (y con ella la de la comunidad eucarística en la que tenía lugar su ordenación) con el resto de comunidades eucarísticas esparcidas por el mundo» (*art. cit.* en nota 78, pp. 76-77).

horizontal, es tan esencial para la Iglesia de Dios como la comunión vertical.

En suma, la función del obispo —y hasta podría decirse que su primera función— es la de «permitir que la catolicidad de la Iglesia se manifieste en un determinado lugar»[82] y en una determinada cultura, según sus dos esenciales dimensiones. Del mismo modo, pues, que el obispo es aquel mediante el cual se garantiza y se significa, en y para la iglesia local, en el plano vertical, «la continuidad de la vida histórica de la Iglesia en su conjunto»,[83] igualmente, en el plano de la dimensión horizontal, es aquel mediante el cual —y de un modo eminente en la celebración del memorial— se significa y se garantiza la comunión *hic et nunc* de su iglesia local con todas las iglesias que viven en el mundo. Y del modo que la «sucesión apostólica» le permite desempeñar auténticamente su función *(munus)* en lo que respecta a la primera de estas dimensiones, la comunión con el *centrum unitatis* que es el obispo de Roma en el seno del colegio de los obispos le permite desempeñarla en cuanto a la segunda dimensión. En otras palabras, la comunión con el *centrum unitatis* —el obispo de la sede de Pedro y Pablo— es, respecto de la dimensión horizontal de la catolicidad (inseparable ella misma de la identidad eclesial como tal), lo que la inserción en la «sucesión apostólica» es respecto de la dimensión histórica (o vertical). Nos vemos, pues, remitidos una y otra vez a la comunidad apostólica; pero, en el segundo caso, a su fe en cuanto confesada mediante el martirio de Pedro (el corifeo) y de Pablo (el profeta), fundando así la *potentior principalitas* de la iglesia local de Roma y constituyéndola en piedra de toque de la fe.

Esta es la visión tradicional. Obsérvese cómo la inserción en la sucesión apostólica y la comunión con el *centrum unitatis* son, desde esta perspectiva, en orden a la plenitud de la *episkopè* del obispo. Lo que buscan es que, siendo *aedificator Ecclesiae* como pastor de la iglesia local, asegura plenamente su tarea. La referencia al *centrum unitatis* (al obispo de Roma, pues), no le reduce al rango de auxiliar, «vicario» o delegado de aquel que sería, de hecho, el único plenamente

82 J. ZIZIOULAS, *ibid.*, p. 85.
83 *Ibid.*, p. 87.

«obispo de la Iglesia universal». En los debates del Vaticano I, mientras algunos preferían la expresión *centrum unitatis* a la de *principium unitatis*,[84] sin conseguir imponer su punto de vista, la minoría no dejó en ningún momento de alertar al concilio en este punto. No es el obispo de Roma el que ha recibido del Espíritu el encargo de construir y guardar en la fe y la comunión a la iglesia local «que está en otras partes y no sólo en Roma», sino el obispo de esta iglesia. Pero éste realiza plenamente su misión en la medida en que se halla en comunión con el *centrum unitatis* que «preside la caridad». Y el obispo de Roma no es, estrictamente hablando, quien crea la unidad. Este encargo le corresponde al obispo local en cuanto instrumento del Espíritu. Al «primado» le compete «velar» por esta unidad, a fin de que la fe que es su fundamento permanezca en sintonía con la fe apostólica.[85]

En estas observaciones todas las palabras y matizaciones son valiosas, pues estamos tocando aquí la razón formal del primado del obispo de la sede de Pedro y Pablo, y nos volvemos a encontrar con su función de «vigilante», de memoria. El *centrum unitatis* no conlleva la edificación toda de la unidad. Tal como lo ha indicado el Vaticano II, en un texto que ya hemos citado, cada obispo es principio y fundamento de ésta (*LG* 23). Para que exista un centro es necesario que haya unos elementos que deban ser unificados. Y en este caso, esos elementos son las iglesias, cada una de las cuales encarna a la Iglesia de Dios.

Así se explica un difícil pasaje de la *Nota praevia* aña-

---

84 Sobre este problema, véase la intervención de Mons. LEAHY en el Vaticano I (MANSI 52, 638-639): «Principio y centro de unidad, ¿no son una misma y única cosa? Ciertamente que sí. Cristo, el Señor, no es tan sólo el principio de la unidad, sino también su centro; en él, ambas cosas son una misma y única realidad. Sin embargo, la palabra 'principio' no expresa la misma noción y la misma relación que *centrum unitatis*, porque 'principio' propiamente significa 'principio de unidad', lo que viene dado con la propia constitución de la Iglesia, la relación del Sumo Pontífice con los miembros de la Iglesia, mientras que *centrum unitatis* significa la relación de los miembros de la Iglesia con el pontífice». Este razonamiento es escasamente convincente.

85 Cf. T. I. JIMÉNEZ URRESTI, *El binomio Primado-Episcopado*, Bilbao 1962, sobre todo pp. 79-105 (aunque nosotros matizaríamos estas páginas).

dida al capítulo 3 de la *Lumen Gentium* con el fin de «guiar» su lectura.[86] ¿Cómo comprender la frase de la *Lumen Gentium* que dice que «uno es constituido miembro del cuerpo episcopal en virtud de la consagración sacramental (*vi sacramentalis consecrationis*) y de la comunión jerárquica con la Cabeza y miembros del Colegio (episcopal) (*hierarchica communione cum Collegii Capite atque membris*) (*LG* 22)? Se trata de un problema importante: ¿cómo hacer que en la iglesia local se halle plenamente presente la *catholica*; cómo hacer que, gracias al ministerio episcopal, pueda mantenerse la simultaneidad de los polos de unidad y pluralidad, de universal y particular, de los que, como ya hemos visto, depende la catolicidad?

Para dar cuenta del papel del obispo de Roma en el acceso de cada obispo al colegio episcopal, la *Nota praevia* utiliza una distinción muy artificial a primera vista, pero que, a la larga, resulta esclarecedora. Distingue entre los *munera* (en los que incluye, en un sentido diferente del que hemos utilizado nosotros, las funciones y los poderes necesarios para desempeñarlas) que se hallan implicados en la ordenación sacramental, y las *potestates* en ejercicio (en las que ve la puesta en práctica de dichos *munera*). El sacramento de la ordenación episcopal confiere *todos* los primeros, orientados directamente a la acción para la cual existen, y los poderes *ad hoc*. Sin embargo, esta acción no será concretamente lo que debe ser —y, por tanto, los *munera* no se convertirán de hecho en funciones y poderes de comunión— más que gracias a la *canonica determinatio*. Esta, que puede adoptar las numerosas formas enumeradas en la *Lumen Gentium* (*LG* 24), algunas de las cuales se prestan a un amplio margen de autonomía de las iglesias, hace siempre referencia al obispo de Roma en cuanto sujeto de una responsabilidad propia para la unidad en la *catholica*. Esta *canonica determinatio* inserta de alguna ma-

---

86 Sobre este problema, véase G. GHIRLANDA, *Hierarchica communio*, Roma 1980; «De hierarchica communione ut elemento constitutivo officii episcopalis iuxta Lumen Gentium», en *Periodica* (1980), pp. 31-57; «De notione communionis hierarchicae iuxta Vaticanum Secundum», en *Periodica* (1981), pp. 41-68. Cf. también G. PHILIPS, *L'Église et son Mystère au IIe Concile du Vatican* I, Desclée 1967, pp. 277-290; Umberto BETTI, *La dottrina sull'episcopato nel Vaticano II*, Roma 1968, pp. 290-296, 326-328.

nera al obispo (ya verdaderamente obispo) en el tejido de la comunión propia del colegio episcopal. El obispo de Roma no confiere el *munus* (en el sentido en que lo entiende la *Nota*); éste proviene del Espíritu de Dios y se confiere por el ministerio de los obispos que ordenan a su nuevo hermano. Pero sí concede a este obispo el lugar que le permitirá desempeñar su papel en la comunión de las iglesias.

Tal vez no hayamos subrayado suficientemente que la comunión jerárquica en cuestión lo es «con la cabeza y los miembros» del colegio, y no únicamente con la cabeza. No se trata sólo de una simple asignación como obispo de una determinada sede, sino que, por el contrario, se trata de acceder auténticamente a la unidad del colegio episcopal, con el conjunto de responsabilidades que ello conlleva. Por su cargo (su tarea propia), el obispo de Roma sitúa en la comunión y orienta concretamente al servicio de esta comunión universal la función episcopal conferida por el Espíritu del Señor. Este es, en nuestra opinión, su acto de jurisdicción suprema, que, como puede verse, no se explica más que en razón de la unidad. El obispo de Roma, pues, no domina la potestad episcopal, como si fuese su fuente y su medida, sino que únicamente la «sitúa» en la comunión y para el servicio de ésta. La fuente es el sacramento. La intervención del «primado» funciona más como condición que como «causa».[87]

En lo sucesivo, el nuevo obispo resulta ser no «el vicario del romano pontífice» (*LG* 27), sino «el vicario y delegado de Cristo» en la iglesia particular que le ha sido confiada *(ibid.)*, ejerciendo «en nombre de Cristo una potestad propia, ordinaria e inmediata» *(ibid.)*. Recordemos que, en el Vaticano I, la minoría, apoyándose a veces en Tomás de Aquino, no había dejado de manifestar que los obispos no son «vicarios del papa», sino «vicarios de Cristo» o «vicarios de Dios».[88] El obispo, en virtud de su entrada en el colegio episcopal, se convierte, con todos sus hermanos en el episcopado unidos en la comunión a la sede de Pedro y de Pablo, en «sujeto de potestad plena y suprema sobre toda la Iglesia», como lo repite la *Lumen Gentium* (*LG* 22) empleando la precisa fórmula acuñada por mons. Zinelli en 1870[89]; lo cual

[87] G. PHILIPS, *op. cit.* en nota 86, p. 289.
[88] MANSI 51, 934, 936, 939, 941, 949, 957, 958, 968, 969.
[89] MANSI 52, 1109 C - 1100..

significa que la *canonica determinatio* del obispo de Roma condiciona mucho más un acceso al pleno ejercicio de la potestad episcopal que una restricción de ésta. La «reserva» de determinados derechos —concedidos según las necesidades— constituye un auténtico atentado a la lógica de esta eclesiología.

Por otra parte, cuando el obispo de Roma integra de este modo a un nuevo obispo en el colegio, lo hace realizando él mismo un acto episcopal. Decíamos que éste era su acto de jurisdicción suprema. La potestad que entonces ejercita no es otra cosa sino la actualización —en función de su cargo *(munus)* especial— de la *potestas vere episcopalis* (*DS* 3060) que posee como obispo de Roma, en orden a la eficacia plena de la *sollicitudo Ecclesiae universalis* que corresponde tanto al colegio en cuanto tal como a cada obispo. Se trata de un acto realizado en virtud de la gracia sacramental del episcopado por uno de los que, en conjunto, tienen a su cargo la *episkopè* sobre la Iglesia, pero que además tiene personalmente, *en este cargo concreto,* una responsabilidad particular y única respecto de sus hermanos obispos y de sus iglesias. A él le corresponde, desde el interior mismo de la comunión episcopal, «velar» para que, gracias al ministerio de sus respectivos obispos, las iglesias permanezcan en tales condiciones de fe y de caridad que puedan *reconocerse* mutuamente unas en otras. Es, por lo tanto, guardián y garante de aquella solicitud «por todas las iglesias» que ningún obispo, aun considerado aisladamente, puede descuidar, porque es algo que le viene dado por su pertenencia al «cuerpo de los obispos», al que el Espíritu de Dios confía la *episkopè* de la Iglesia en esta tierra. Pero lo es como hermano obispo. Es conveniente recordar la *Lumen Gentium:*

> El Romano Pontífice, como sucesor de Pedro, es el principio y fundamento perpetuo y visible de unidad, tanto de los Obispos como de la multitud de los fieles. Del mismo modo, cada Obispo es el principio y fundamento visible de unidad en su propia Iglesia, formada a imagen de la Iglesia universal; y así, en todas las Iglesias particulares y de todas ellas resulta la Iglesia católica una y única. Por ello, cada Obispo representa a su Iglesia; pero todos ellos, a una con el Papa, representan a toda la Iglesia en el vínculo de la paz, del amor y de la unidad (*LG* 23).

El obispo de Roma goza, evidentemente, de la potestad *(potestas, jurisdictio, exousia)* sin la que no podría llevar a cabo su función. Pero esta potestad existe para garantizar su plena catolicidad a la construcción de cada iglesia local confiada a un obispo, en la que «verdaderamente está y actúa la Iglesia de Cristo, que es Una, Santa, Católica y Apostólica» (*CD* 11). No se trata de la potestad de un monarca de quien dependería todo, sino de la de un *primus* (verdaderamente primero) *inter pares*.

El obispo de Roma entre los obispos: ¿un caso de «personalidad corporativa»?

Un obispo que no es más que un obispo, pero que, sobre la base del sacramento del episcopado común a todos, realiza actos en los que la responsabilidad de todo el episcopado se halla como comprendida y «simbolizada» (en el sentido fuerte que el pensamiento moderno da al término de símbolo); un obispo entre los obispos, pero que, sobre la base de la gracia episcopal común, tiene el mandato de agregar a sus hermanos obispos al colegio del que él es el *centrum unitatis;* un obispo dentro del colegio de obispos, pero que, por voluntad del Señor, debe extender la *sollicitudo* por todas las iglesias comunes al conjunto del cuerpo episcopal, llegando incluso a «vigilar» personalmente sobre lo que en esas iglesias afecta a la fe apostólica y a la comunión en la *catholica*... Es difícil encontrar en las categorías habituales un tipo de relación entre una persona y su grupo capaz de caracterizar esta situación. Los esfuerzos que hasta ahora se han realizado en este sentido han fracasado una y otra vez, cuando no han conducido a la teología a pistas falsas o resbaladizas. No puede pensarse, efectivamente (como lo hacían determinados ultramontanos que rodeaban a Pío IX), en una relación entre un monarca y sus ministros. Menos aún, como lo sugieren algunos estudios actuales, en un sistema democrático en sentido moderno, en el que el papa (al que ya no se quiere llamar «obispo de Roma») sería el «representante de la vasta asamblea de los obispos». Son visiones excesivamente simplistas, parecidas a determinadas presentaciones de «modelos de Iglesia».

Una vez más —como nos ocurrió más arriba, al intentar caracterizar la relación del obispo de Roma con el *de-una-vez-por-todas* del ministerio de Pedro—, nos encontramos ante un tipo de relación que sólo puede entenderse recurriendo a una categoría bíblica, que en este caso es la «personalidad corporativa» *(corporate personality).*[90] Con todo, conviene utilizar esta expresión con mucha sutileza, y no torpemente.

Por «personalidad corporativa» se designa un fenómeno, especialmente estudiado por la Escuela francesa de sociología, que anida en la conciencia de los grupos sociales mediante la concentración del grupo en uno de sus individuos que, sin embargo, es homogénea con todos los demás miembros. La intuición que el grupo tiene de sí mismo cristaliza en este individuo particular. De este modo, puede *reconocerse* en él:

> Podría contemplarse al grupo funcionando a través de un miembro individual que, por el momento, ha representado tan absolutamente al grupo que se ha identificado con él. Mediante el estudio de este concepto, Wheeler Robinson ha arrojado luz acerca de la utilización del pronombre YO por parte de los salmistas y acerca del Siervo Sufriente del Deutero-Isaías, en quienes se daba una fluidez de pensamiento, que a nosotros nos parece extraña, por la cual el que hablaba podía pasar de la comunidad al individuo que la representaba, y nuevamente del individuo a la comunidad, sin que hubiera aparentemente conciencia de tales transiciones.[91]

Esta «simultaneidad dialéctica de lo uno y lo múltiple», mediante la cual «el individuo tiende a convertirse en el grupo y el grupo tiende a identificarse con el individuo representativo», da cuenta de unas relaciones de causalidad y de influencia recíprocas:

> En el fondo, el individuo no se contenta con representar al grupo, y hasta con influir en él para el bien o

---

[90] Cf. H. WHEELER ROBINSON, «The Hebrew Conception of Corporate Personality», en *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 66 (1936), pp. 49-61; R. AUBREY JOHNSON, *The One and the Many in the Israelite Conception of God,* Cardiff 1942; *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel,* Cardiff 1949; J. de FRAINE, *Adam et son lignage. Études sur la notion de «personnalité corporative» dans la Bible,* Desclée 1959.

[91] H. H. ROWLEY, *The Re-discovery of the Old Testament,* London 1945, p. 152.

> para el mal; en el ambiente de la «personalidad corporativa» puede decirse con toda objetividad que él *es* el grupo y que el grupo *es* él.[92]

Los exegetas recurren a esta noción para explicar el hecho fundamental de que el pensamiento bíblico vea en Adán a la totalidad de la raza humana, en el Rey a todo el Pueblo, en el *Ebed Yahweh* a todo el Israel Siervo de Dios, y en el Hijo del Hombre a todo «el pueblo de los Santos del Altísimo».[93] Se trata, para ellos, de una clave hermenéutica. Hay especialistas del Nuevo Testamento que incluso piensan que, bien interpretada, puede explicar perfectamente la vinculación entre el acto personal de Jesús y su repercusión en la multitud de los salvados. Y añaden que les parece difícil «captar el sentido profundo y original», «la expresión teológica fundamental» de los títulos que la Escritura da a Cristo —segundo Adán, Rey, Siervo Sufriente, Hijo del Hombre, Sumo Sacerdote—, sin recurrir a ella.[94]

Ahora bien, diversos partidarios de la eclesiología de *comunión* piensan que esta noción de personalidad corporativa permite llegar, permaneciendo fiel a las categorías bíblicas, al corazón de temas eclesiológicos tan capitales como el *filii in Filio* (para expresar la naturaleza de la gracia), la Iglesia-Cuerpo-de-Cristo inseparable del Cuerpo individual del Señor,[95] la apostolicidad de toda la Iglesia en radical vinculación con el «grupo apostólico», la Iglesia universal frente a la comunión de las iglesias locales,[96] la relación de Pedro con el «colegio apostólico» y, añadimos nosotros, del obispo de Roma con el «colegio de los obispos».

Estamos convencidos de que esta noción, si se utiliza con discernimiento y sentido de los matices, sin radicalismos ni concordismos, y teniendo en cuenta la analogía, permite com-

---

92 J. de GRAINE, *op. cit.* en nota 90, p. 220.

93 Esto lo presenta ampliamente, y con abundante bibliografía, J. de FRAINE, *op. cit.*

94 J. de FRAINE, *op. cit.*, p. 224, resume estas posturas. La intuición se encuentra en la base misma de los trabajos de René GIRARD.

95 Compárese J. de FRAINE (*op. cit.*, pp. 202-217) con las conocidísimas opiniones de san Agustín.

96 J. ZIZIOULAS, *art. cit.* en nota 78, sitúa de entrada en esta perspectiva la eclesiología eucarística (cf., sobre todo, pp. 69-76).

prender la relación entre «primado» y colegio de los obispos en el seno de la comunión episcopal. La identidad fundamental entre el «individuo representativo» y el grupo, en una comunión dinámica, ayuda especialmente a comprender mejor cómo el primado *(prôtos)* —que nunca puede ser considerado independientemente de su relación con el colegio como tal, sin la cual se convertiría en algo monstruoso, como una cabeza sin cuerpo— es, al mismo tiempo, el que «representa» a los demás, en un sentido que no es el del lenguaje democrático, y en el cual se reconocen; el que tiene, respecto de la *koinônia* una responsabilidad que no se suma a la de cada uno de ellos; el que, cuando habla en solitario, sigue siendo, sin embargo, aquel en quien todos se expresan, aquel cuya potestad *(potestas, iurisdictio)* es también la de todo el colegio. Algunos párrafos de la *Lumen Gentium* que van en la línea de lo afirmado por mons. Zinelli en el Vaticano I [97] adquieren, bajo esta luz, un especial relieve:

> El Colegio o cuerpo episcopal, por su parte, no tiene autoridad si no se considera incluido el Romano Pontífice, sucesor de Pedro, como cabeza... Porque el Romano Pontífice tiene, en virtud de su cargo de Vicario de Cristo y Pastor de toda Iglesia, potestad plena, suprema y universal... A su vez, el orden de los Obispos... junto con su Cabeza, el Romano Pontífice, y nunca sin esta Cabeza, es también sujeto de la suprema y plena potestad sobre la universal Iglesia (*LG* 22).

Tal vez esta visión bíblica, soterrada en la memoria de la Iglesia, pueda aclarar otro espinoso problema de la Tradición: ¿cómo se articulan la autoridad del obispo de Roma y la autoridad de los concilios (o sínodos)? Lo universal y lo local, el «primado» y el colegio —puesto que en la Resurrección, por obra del Espíritu, Cristo se convierte realmente en la comunión de *varios* en su único Cuerpo, en la Iglesia que es este Cuerpo uno *(the One)* y varios *(the many)*— son necesariamente simultáneos.

Primado y colegialidad actualizan de este modo a nivel de ministerio, en la Iglesia universal, la relación de comunión del uno y de varios y su simultaneidad constitutiva. El «primado» no sustituye al concilio. El concilio no sustituye al

97 MANSI 52, 1110, 1314.

«primado».[98] Esta relación es normativa, porque sin ella se rompería la *koinônia*. La *episkopè* de la Iglesia se realiza en la relación dialéctica del «primado» y el colegio, en la que el primero expresa al segundo, y éste no es tal más que por el primero. ¿No es la propia tensión lo que caracteriza a la «personalidad corporativa»? Ahora bien, ésta se concreta en la simbiosis entre concilio y obispo de Roma. El concilio expresa verdaderamente la *comunión* de los obispos y la potestad de que ha sido dotado por el Espíritu en cuanto pluralidad portadora de la multitud de las iglesias *(the many)*. El obispo de Roma expresa verdaderamente la unidad hacia la que tiende esta *comunión* y la potestad otorgada por el Espíritu para salvaguardarla *(the one)*. La multitud no es anterior a la unidad; la unidad no es anterior a la multitud. Ambas se exigen mutuamente, y juntas forman la *comunión,* pero de la *catholica*.

La tensión dialéctica entre obispo de Roma y el resto de obispos, entre «primado» y colegio, llega, sin embargo, infinitamente más lejos y más profundo que la relación inmediata, *hic et nunc,* entre el aquél y éstos, ya sea reunidos en concilio o dispersos. Esta tensión encierra en sí toda la historia de la Tradición. En la voz del «primado» que habla con autoridad, el cuerpo episcopal quiere y debe *reconocer* la voz de la Tradición, la voz, por tanto, del *sensus fidelium,* a la vez que la de los obispos del pasado. La función del «primado» consiste en prestar su voz a la *tradición* apostólica, pero tal como ha sido conservada y transmitida por la *sucesión* apostólica en las sedes episcopales. No podría crear algo nuevo que naciese de él. Su palabra es «símbolo» en cuanto que saca a la luz, con la garantía que le es propia, la experiencia de fe cuyo guardián ha sido y sigue siendo el episcopado. Es palabra personal; sin embargo, sólo es palabra en el «cuerpo episcopal» considerado en toda su amplitud.

Una prueba de ello la tenemos en la manera como los grandes concilios ecuménicos de la Iglesia todavía indivisa «reciben» la intervención del obispo de Roma. Un caso ya típico es la acogida por parte de los Padres de Calcedonia del *Tomos*

---

98 Cf. J. ZIZIOULAS, «Cristologia, pneumatologia e istituzioni ecclesiali: un punto di vista ortodosso», en *Cristianesimo nella storia* II (1981), pp. 111-128.

de León Magno a Flaviano. Los obispos, durante la cuarta sesión, tuvieron que jurar sobre el Evangelio que la carta de León era totalmente conforme con la fe de Nicea y de Constantinopla [99]:

> Se recurre, como norma fundamental, a la confesión de fe de Nicea para comparar y evaluar los enunciados ulteriores. Tras la lectura de esta confesión de fe, los Padres exclamaron: «¡Es la fe ortodoxa; así creemos todos; así hemos sido bautizados y así bautizamos! Es lo que enseñó el bienaventurado Cirilo. Es la verdadera fe, la fe eterna (...) Así es como creemos todos; así cree el papa León...» Por su parte, el *Tomos* de León no fue recibido por el concilio sino después de un largo y minucioso examen que permitió llegar a la conclusión de que era acorde con la fe tradicional, como lo demuestran las exclamaciones que siguieron a su lectura: «¡Es la fe de los Padres; es la fe de los Apóstoles! ¡Todos nosotros creemos así; así creen los ortodoxos! ¡Sea anatema quien crea de otro modo! ¡Pedro ha hablado por León! ¡Es la enseñanza de los Apóstoles!... ¡Es la enseñanza de Cirilo! ¡Es la verdadera fe! ¡Es la fe de los ortodoxos! ¡Es la fe de los Padres!»[100]

¿Qué es lo que subyace a la aclamación «Pedro ha hablado por León»?[101] Parece que no es posible leer en ello otra cosa que el *reconocimiento* del «acuerdo de la carta de León con la auténtica doctrina de los apóstoles».[102] El *Tomos* es conforme con la confesión de fe de Pedro, cuyo fiel eco ha constituido la enseñanza de todos los obispos —especialmente de Cirilo—.[103] Lo que cuenta, por encima de todo, es su perfecta concordancia con la fe de Nicea, testigo privilegiado de la Tradición y que, por ello, goza de una singular autoridad.[104] A pesar de su tenaz insistencia en imponer la doc-

---

99 MANSI 7, 9.

100 W. de VRIES, *op. cit.* en nota 6, pp. 118-119.

101 MANSI 6, 972.

102 P. Th. CAMELOT, «Les Conciles oecuméniques des IVe et Ve siècles», en *Le Concile et les Conciles*, Paris 1960, pp. 45-73 (62, nota 69); también, W. de VRIES, *op. cit.* en nota 6, pp. 128-129, 140-143.

103 MANSI 7, 9.

104 P. Th. CAMELOT, *Éphèse et Chalcédonie* (coll. «Histoire des Conciles Oecuméniques», 2), Paris 1961, p. 146. Sobre el conjunto del problema, cf. Y.-M. CONGAR, «La primauté des quatre premiers conciles oecuméniques», en *Le Concile et les Conciles*, Paris 1960, pp. 75-109.

trina de su *Tomos* a Flaviano, pues sabe que es verdadera, el propio León ve en la conformidad con la fe de los Padres, sobre todo obispos y pastores, la norma de la «verdadera fe». La indiscutible aceptación *(irretractabili firmavit assensu)* de sus hermanos obispos en Calcedonia «confirma» que su doctrina es tal.[105] A sus ojos, los dos criterios máximos de la ortodoxia son el Credo bautismal [106] y la doctrina que «el concilio de Nicea ha confirmado». Sabe que en aquel momento el Espíritu Santo guiaba a los Padres.[107] En el terreno de la disciplina, «los decretos del venerable concilio de Nicea» constituyen la norma inviolable a la que todos —con él mismo a la cabeza— deben conformarse.[108] El sólo habla *en* la Tradición de los obispos del pasado.

En el tercer concilio de Constantinopla (680-681), la carta del papa Agatón será también «recibida» y aclamada por los Padres —«Pedro ha hablado por Agatón»[109]—, pero porque *se reconoce* que «concuerda perfectamente con las decisiones de Calcedonia, lo mismo que con el *Tomos* de León y los escritos de Cirilo de Alejandría».[110]

Como se ve, ya se trate de la recepción por un concilio de una doctrina que proviene del obispo de Roma, o de la recepción por éste de la decisión de un concilio, la tensión entre «primado» y colegio episcopal quiere siempre situarse en la escucha de la Tradición de los Padres, en la escucha esencialmente, por lo tanto, de la voz de los obispos que han transmitido la fe de sus iglesias. Cuando el «primado» habla *hic et nunc* a sus hermanos obispos, dando a su palabra la autoridad que le corresponde *ex officio,* lo hace «recibiendo» lo que, desde los tiempos apostólicos, los obispos del Pueblo de Dios han mantenido y enseñado *in aedificationem Ecclesiae.*

---

105 *Epist.* 120 (PL 54, 1046-1047) a Teodoreto.

106 *Sermo* 24, 6 (PL 54, 207); *Sermo* 46, 3 (PL 54, 294); *Sermo* 72, 7 (PL 54, 394); *Epist.* 59, 2 (PL 54, 868); *Epist.* 124, 8 (PL 54, 1068).

107 *Epist.* 104, 3 (PL 54, 995); *Epist.* 105, 3 (PL 54, 1000); *Epist.* 106, 2 (PL 54, 1005); *Epist.* 165, 3 (PL 54, 1159).

108 *Epist.* 104, 5 (PL 54, 977); *Epist.* 106, 2 (PL 54, 1003); *Epist.* 119, 2.4.5 (PL 54, 1042, 1043, 1045); *Epist.* 127, 3 (PL 54, 1075).

109 MANSI 11, 711-712 B.

110 W. de VRIES, *op. cit.* en nota 6, p. 214 (que cita a MANSI 11, 636, D-E).

Esto se constata incluso fuera de un concilio. Tenemos un ejemplo de ello en el comportamiento del papa León III (que fue papa del 795 al 816), en plena crisis del *Filioque.*[111] La noche de Navidad del 808 se habían producido disturbios en Jerusalén a propósito de este tema. Los latinos apelan a Roma. El papa León III, entonces, aun admitiendo la plausibilidad teológica de la doctrina del *Filioque,* juzga que él no puede permitirse cambiar en lo más mínimo la letra de los concilios ecuménicos. Que los latinos enseñen en su teología el *Filioque,* ésa es su tradición; pero que no hagan de ello objeto de fe común insertándolo en el Credo de los Padres. Y hace entonces grabar el símbolo de los ciento cincuenta Padres (el símbolo Niceno-constantinopolitano), sin el *Filioque,* en griego y en latín, en dos placas de plata, una para la Confesión de Pedro y la otra para la puerta del memorial de los Apóstoles en la basílica de San Pablo Extramuros.

León actúa así *pro amore et cautela orthodoxae fidei,* «por amor y salvaguarda de la verdadera fe». El *Credo* «expuesto» sobre las tumbas de Pedro y Pablo, los dos grandes testigos de la fe sellada con su sangre en Roma, debe, en el ánimo del papa, conducir a la unidad a las dos porciones de la Iglesia. Gesto simbólico que encarna maravillosamente la misión del obispo de Roma. A él le toca guardar la unidad en la catolicidad. Pero su norma es la fe de los concilios. No puede permitir que nadie añada, suprima o cambie nada *(quippiam addendi, minuendi seu mutandi)* en la profesión de fe común de la Iglesia indivisa. Nada debe modificarse de los símbolos de la fe de los Padres, porque sobre ellos descansa la *comunión* eclesial. Ningún papa, por poderoso que sea, tiene autoridad sobre la fe aprobada por los concilios y «recibida» (ratificándola) por sus predecesores en la sede de Pedro y de Pablo. Se encuentra «atado» por los obispos del

---

111 Cf., sobre todo, V. PERI, «Leone III e il Filioque», en *Rivista di Storia della Chiesa in Italia* 25 (1971), pp. 3-58; «Leone III e il Filioque: ancora un falso e l'autentico simbolo romano», en *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 6 (1970), pp. 245-274, con bibliografía: «*Pro amore et cautela orthodoxae fidei:* note sul ministero ecclesiale del Vescovo di Roma nella dottrina comune tra l'VIII ed il IX secolo», en *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 12 (1976), pp. 341-363; B. CAPELLE, «Le pape Léon III et le Filioque», en *1054-1954: l'Église et les églises. Études et travaux offerts à dom L. Beauduin* I, Chevetogne 1954, pp. 309-322.

pasado. Su función de «primado» no le coloca nunca fuera «de los demás obispos», especialmente (hay que añadir) en los actos solemnes, como cuando tiene que proclamar una verdad *ex cathedra* (*DS* 3074). Es «personalidad corporativa».

Cualquiera que haya seguido mínimamente las discusiones ecuménicas de los últimos años reconocerá en lo que (manteniéndonos escrupulosamente a la escucha del Vaticano I y del Vaticano II, sin pretender arrojar al primero a las mazmorras) acabamos de exponer, la petición de muchos de nuestros hermanos cristianos separados de la sede de Pedro y de Pablo. Una vez más, como al término de cada una de nuestras etapas, hacemos la pregunta: Si la Iglesia católica, (romana) se dejase interpelar en este punto y «recibiese» la petición de las «otras» iglesias, ¿sería infiel a la intuición profunda que el Vaticano I (releído por el Vaticano II tal vez sin suficiente audacia) traduce en fórmulas dogmáticas que llevan la huella «de concepciones cambiantes propias de una determinada época»?[112] ¿Perdería con ello su autenticidad?

Unas funciones al servicio de la comunión de fe y de caridad

A toda función dentro del Pueblo de Dios van ligados unos compromisos que responden a su naturaleza. De lo contrario, se reduciría a una designación verbal. Esto es especialmente cierto cuando la función de que se trata es conferida mediante un sacramento. A todo sacramento corresponde un derecho: el de tomar la actitud o realizar los actos que la gracia recibida exige. Es el derecho a la fidelidad a lo que el propio Espíritu ha grabado en la persona.

El primado del obispo de la sede de Roma —la iglesia de la *potentior principalitas*— se halla revestido de una potestad (*potestas, iurisdictio*) que capacita para *unas* funciones específicas: aquellas en las que se concreta de alguna manera *la* función de *centrum unitatis*. Son funciones de signo o funciones de intervención.

---

112 *Mysterium Ecclesiae.*

El obispo de Roma, signo de la unidad

La tradición ultramontana cuyos lejanos orígenes hemos evocado, especialmente obsesionada por el problema de las potestades de jurisdicción ligados al primado, no subrayó con suficiente energía la importancia del papel «simbólico» del obispo de Roma, y omitió mostrar cómo su mera presidencia eucarística, en el altar de la Confesión, recuerda que las iglesias dispersas por el mundo no forman sino una unidad en la fe cuyos testigos por excelencia siguen siendo Pedro y Pablo. Esta es, sin embargo, una de sus funciones esenciales.

Hemos hablado de la iglesia de Roma como la piedra de toque de la fe, y de la función de su obispo como una función de «vigilancia» y «memoria». Ahora bien, para ser tal cosa no hace falta que intervenga, declare, imponga y precise un punto doctrinal, ni que llame al orden. Le basta con ser aquel que «recuerda». El «confirma a tus hermanos en la fe» (Lc 22, 32) ha sido frecuentemente interpretado en esta línea. Ha sido comprendido a la luz de otros textos (1 Pe 5, 3; 1 Cor 11, 1; Flp 3, 17) para hacerle significar: «hazte el modelo de la fe apostólica que constituye el centro de la comunión». La idea de «personalidad corporativa» tiene aquí su papel, evidentemente. Y bajo su influjo, el «primado» es percibido de un modo análogo a como se percibe en muchas sociedades jerarquizadas. El grupo reconoce en su «primero», en su jefe, su propia identidad, su imagen, que se expresa en ese «individuo» concreto, el cual encarna el «yo» colectivo y en el cual se condensa el grupo. El irritante romanticismo en que, como hemos visto, está envuelta desde hace un siglo la persona del papa y que a veces degenera en un culto exagerado, hunde sus raíces en esta percepción que, por otra parte, es completamente normal; tanto más cuanto que el obispo de Roma reivindica la «primera» sede en la comunión de las iglesias.

A veces, descartándola un tanto a la ligera, se rechaza esta necesidad de «sacralizar» la persona-símbolo, asimilándola demasiado precipitadamente a un «resabio de fetichismo», «cuyo parentesco con los entusiasmos suscitados por personalidades como la de un De Gaulle *divinizado* en Colombey, un Nasser casi *adorado* el día de sus exequias, un

James Dean transformado en *dios* de la juventud rebelde, o un Elvis Presley *idolatrado* por la adolescencia atormentada, puede probarse con facilidad» *(sic)*. Lo dramático no es que, en todos esos casos y en el del obispo de Roma, se produzca una fijación colectiva en una «personalidad» en la que un país, una generación o una clase social leen de modo simbólico su identidad. Lo dramático está en el tono sentimental con que se expresa la «veneración» que se siente o, en determinados casos, en la confusión entre los rasgos personales del individuo en cuestión y la propia realidad que representa. Pero ello no es consecuencia inevitable y necesaria del proceso en cuestión. La sobria veneración manifestada en casos como el del rey Alberto o Juan XXIII lo demuestra claramente.

Las páginas sombrías de la historia del papado, el escándalo que constituyó la vida de ciertos pontífices legítimamente elegidos obispos de Roma, muestran cómo el Pueblo de Dios no siempre ha podido reconocer en el «primado» un modelo de santidad y cómo, aunque la Iglesia de Dios es a un tiempo «santa y pecadora», muchas veces no se refleja más que la imagen de su pecado. Pero «santidad» no significa simplemente perfección moral: santo es lo que pertenece a Dios, y en esta pertenencia la criatura siempre permanece marcada por su fragilidad. No se trata de aprobar, ni siquiera de excusar las tropelías de algunos papas, sino de criticarlas, pero sin incurrir en una miope o torpe complacencia. Además, sobre todo desde León Magno, la Tradición sabe que la distinción entre la calidad moral del ministro y la verdad del sacramento que celebra (tan perfectamente subrayada por Agustín) se aplica analógicamente al ministerio del obispo de Roma. Lo que viene de Dios trasciende lo que viene del hombre. La inteligencia creyente distingue entre aquel que se sienta en la *cathedra* de Pedro y Pablo y el significado de esta sede romana en la comunión de las iglesias, entre el *indignus* vicario de Pedro y la gloriosa *cathedra Petri*.[113] A pesar de sus limitaciones y miserias, el obispo de Roma sigue remitiendo a la conciencia eclesial al «de-una-vez-por-todas»

---

113 Cf. Philip A. McShane, *op. cit.* en nota 10, pp. 146-147. (MsShane, sin embargo, lee los textos del papa León en función de su propia postura sobre la *sucesión*).

(ephapax) de la confesión de Pedro y Pablo, que es lo que cuenta por encima de todo, pues en ella la Iglesia *reconoce* su propia fe. Una eclesiología centrada en la persona misma del «primado» y que olvide situar su ministerio en el terreno de la *potentior principalitas* de la iglesia local de Roma será una eclesiología que habrá oscurecido considerablemente este punto. El obispo de Roma, ya sea moralmente un santo admirable o un pecador escandaloso, siempre queda absorbido en el testimonio de su sede, «secuestrado» por esa fidelidad al Evangelio de la que su iglesia romana, ya desde Pedro y Pablo, siempre ha querido dar testimonio, aun cuando su vida no siempre haya sido acorde con su enseñanza. El es el testigo de una sede *santa,* es el obispo de la *Santa* Sede.

Desgraciadamente, es cierto que, al estar dividida la Iglesia, la persona del obispo de Roma frecuentemente aparece más como un símbolo de ruptura —pues, según la atrevida observación de Pablo VI, la división vino por su causa [114]— que como el signo de la comunión. Los hechos están ahí. No obstante, y sin incurrir en una fácil apologética, deben tomarse en serio las observaciones de diversos teólogos de las demás tradiciones cristianas. En la reacción reformada del s. XVI, «la oposición a Roma no es más que el lado oscuro, polémico, de una empresa que se entregó de lleno a enderezar la Iglesia de Occidente».[115] Hay luteranos que se preguntan si la reacción de Lutero no fue más contra la encarnación concreta del papado en aquella época que contra el papado en cuanto tal.[116] Hay ortodoxos que confiesan que el problema no es el de la afirmación de un primado romano, sino la identificación de éste con la potestad suprema.[117] Otros apelan a una constatación histórica: «¿Qué le ocurrió, en la práctica, al cristianismo occidental una vez que el primado papal se vio negado o, simplemente, se minimizó su alcance?

---

114 PABLO VI al Secretariado para la Unidad de los Cristianos (28 de abril de 1967).

115 J. J. von ALLMEN, *La primauté de l'Église de Pierre et de Paul,* Paris 1977, p. 24.

116 F. KRAMER, «A Lutheran Understanding of Papal Primacy», en *Papal Primacy and the Universal Church* (coll. «Lutherans and Catholics in Dialogue», V), Minneapolis 1974, pp. 127-133.

117 A. SCHMEMANN, *art. cit.* en nota 76, p. 141.

El conciliarismo ¿no desembocó en la Reforma?».[118] No conviene radicalizar tales preguntas ni anexionar unas a otras. Pero hemos de admitir, sin embargo, que ellas nos incitan a afirmar que es difícil pensar en la «unidad de la Iglesia» sin pensar al mismo tiempo en el «obispo de Roma».

La intervención de una palabra que remite al testimonio apostólico

La Tradición de la Iglesia indivisa en el momento en que se enfrentan Oriente y Occidente, en tiempos de Calcedonia —enfrentamiento fugaz, pero producido en un momento crucial para la fe—, traduce, mediante la imagen del «vigilante», del centinela, la función del obispo de Roma. A estas dos imágenes, que se encuentran en los textos antiguos y en el propio León Magno, nosotros hemos añadido dos expresiones: «punto de conciencia» y «memoria de la fe apostólica», porque el «centinela» que vigila debe, en este caso, tener un ojo puesto en el contenido de la fe apostólica y el otro en el Pueblo de Dios enfrentado a los múltiples problemas de su misión en medio del mundo, en los que corre el peligro de atascarse.

La Constitución *Pastor aeternus* prefirió hablar de una potestad de magisterio (*DS* 3065). La *Lumen Gentium* siguió sus pasos (*LG* 18, 25), aplicando también el término a los obispos (*LG* 22). De una visión dinámica, la del «vigilante» que impide caer en un sopor mortal, se ha pasado así a una visión más estática: la del Maestro que enseña. Podemos lamentarlo, pero la intención básica sigue siendo la misma. Se trata, esencialmente, de recordar a las iglesias los puntos en los que no se puede andar trampeando si se desea permanecer en la unidad de fe y de comunión. En situaciones difíciles, puede tratarse igualmente de declarar las condiciones requeridas para una confesión unánime de la fe apostólica a pesar de sus distintas expresiones. Porque, según la hermosa formulación de León Magno, «sólo hay una manera de consti-

[118] J. MEYENDORFF, «Il regionalismo ecclesiastico: per la comunione o per il separatismo?», en *Cristianesimo nella storia* II (1981), pp. 295-310 (309).

tuir un solo rebaño y un solo pastor: proclamar todos lo mismo»,[119] independientemente de las teologías. En ocasiones, la intervención puede referirse a una declaración solemne *(definitio)* de un punto de fe. De estos tres supuestos, el primero es el más ordinario, y el último el más excepcional. ¿Cómo no deplorar el que, a instancia de un jurisdicismo latente, se haya experimentado y siga experimentándose la tentación de hacer que la característica del último supuesto influya en los otros dos, confiriendo así a toda intervención del obispo de Roma una «autoridad» jurídica que no necesariamente posee?

La actuación del papa León III, que ya hemos citado y comentado, ilustra maravillosamente la función de «centinela» de la fe apostólica, siempre al acecho y siempre en referencia a la «memoria» de la Iglesia. León III respeta la legítima tradición de las iglesias francas, pero sabe, sin embargo, que tiene el deber (y el poder) de intervenir, pues la actitud de estas iglesias pone en cuestión la unidad de fe en la *koinônia* eclesial. Y lo hace emitiendo un juicio severo acerca de la gravedad del acto («la ilícita costumbre de cantar» el *Filioque* en el *Credo* litúrgico, «*illicita consuetudo cantandi*») y dando una orden taxativa: «Que se suprima eso del símbolo» *(illud de symbolo tollatur).* Además, adopta las iniciativas requeridas para que la fe de los Padres —no la teología de los francos— sea conocida y defendida: «expone» el verdadero *Credo,* grabado en dos placas de plata, junto a la «confesión» de Pedro y el «memorial» de Pablo. Pero explica que, de este modo, no ejerce su potestad sino en referencia a la fe de los concilios, explicitada por los Padres y «recibida» por sus predecesores en la sede de Roma, pues su objetivo no es otro que el amor y la defensa de la verdadera fe *(pro amore et cautela orthodoxae fidei).*[120] Esta fue también, por otra parte, la actitud de uno de sus predecesores, el primer León.[121] Y esta actitud perduró sin que Oriente, en aquella época, se opusiera a ello:

---

119 *Epist.* 16, 2 (PL 54, 968).

120 V. PERI, «Pro amore...» (*cit.* en nota 111), p. 363, pone perfectamente de relieve este punto.

121 Así, por ejemplo, *Epist.* 23 (PL 54, 731); *Epist.* 24 (PL 54, 736); *Epist.* 43 (PL 54, 821).

> El amor y la protección ideal y concreta de la fe ortodoxa constituyen la responsabilidad y el ideal de servicio que, a los ojos de todas las iglesias del mundo, deberían cualificar con transparencia evangélica la función propia del papa de Roma. Hasta comienzos del s. IX, la conciencia más cualificada y auténtica de Oriente permanece en el convencimiento de que la realización de semejante ministerio, según el Espíritu y los cánones y costumbres de la Tradición, corresponde a los obispos de la Iglesia romana, fortalecida con el testimonio y la asistencia de los Corifeos de los Apóstoles.[122]

Si el capitán, agotado por la batalla o embriagado, no logra despertarse ante un peligro inminente, el centinela debe tocar a rebato y dirigirse directamente a todos los hombres. El obispo de Roma, *en determinados casos,* puede ser así llamado a intervenir en una iglesia local. Así se lo permite la inmediatez que se atribuye a su potestad, sobre todo si, ante un problema que pone en peligro la fe apostólica y la comunión eclesial, el episcopado local parece carecer de lucidez o no poder resolver por sí mismo la situación. La actitud de León III es válida, pues, para situaciones muy diversas; lo cual explica por qué aparece como ejemplar.

Nadie negará que algunas veces corresponde al «primado» hablar a sus hermanos obispos y a sus fieles para iluminarlos acerca de un aspecto fundamental de la fe o de la vida cristiana. La costumbre de las «encíclicas papales» —extensión a la Iglesia universal de lo que desde los tiempos patrísticos hicieron siempre los patriarcas en sus iglesias para asegurar la unidad de doctrina y vida— apenas plantea problema en sí misma.[123] Desde Benedicto XIV (muerto en 1758) y Gregorio XIV (muerto en 1846), se han multiplicado. Algunas han tenido un considerable impacto: *Rerum novarum* de León XIII, *Quadragesimo anno* de Pío IX, *Mater et Magistra* y *Pacem in terris* de Juan XXIII, *Populorum progressio* de Pablo VI han marcado las etapas de la toma de conciencia por parte de las iglesias del lazo de unión entre Evangelio y misión del Pueblo de Dios en un mundo corrompido por la injusticia. En tales casos, se trata realmente de una «palabra pastoral» sobre un problema que concierne al con-

---

[122] V. Peri, «Pro amore...» (*cit.* en nota 111), p. 363.
[123] Cf. A. Liégé, «Encyclique», en *Catholicisme* III, pp. 114-117.

junto del Pueblo de Dios. Son un signo de la «vigilancia» del centinela, atento siempre a alertar a pastores y a fieles. Pero hay otras formas de «palabra universal» del papa.

Ahora bien, dejando aparte las definiciones que llevan el «sello de garantía» de la infalibilidad, de las que volveremos a hablar, no puede concederse la misma importancia a todas estas «palabras universales» del obispo de Roma, ni siquiera a todas las encíclicas papales. Es igualmente imposible darles a todas, *a priori,* un estatuto superior al de las cartas pastorales del obispo local o de la conferencia episcopal. Las ideas desarrolladas en una audiencia pública o, desde hace algunos años, en el *Angelus* dominical, no tienen necesariamente más peso que la carta escrita *ex officio* por el obispo sobre el mismo tema. El caso de las encíclicas es todavía más complejo:

> Las tareas que corresponden a la función de pastor universal son diversas: de ahí la enorme variedad del objeto de las encíclicas. Las más importantes constituyen una muestra de la función de magisterio: ya sea porque, a propósito de errores o incertidumbres sobre la fe o las costumbres cristianas, señalen el peligro y expongan de nuevo la doctrina ortodoxa, ya sea porque parezca oportuno precisar la presentación de un aspecto del misterio cristiano puesto de relieve por la piedad y por la reflexión teológica. Otras tienen por objeto principalmente la disciplina o disposiciones actuales en la vida de la Iglesia universal. Otras informan a la conciencia católica de un determinado hecho que concierne a la unidad de fe y de amor en Cristo. En todos los casos, la oportunidad constituye un factor determinante: al leerlas, deberá tenerse presente que las encíclicas se inscriben así en la historia de la Iglesia, que en ellas actualiza e interpreta la tradición viva, por lo que es preciso tener muy en cuenta su contexto.[124]

No existe ninguna garantía de que en este terreno ande por medio el carisma de la infalibilidad.

Ciertamente, no puede negarse que, para ser eficaz y servir verdaderamente a la comunión de fe, la palabra del obispo de Roma exige, como correlato, una acogida, una «recepción» por parte de los obispos y sus iglesias. Una acogida leal y sincera que tenga en cuenta la función de quien habla, pero

---

124 *Ibid.,* p. 115.

que, sin embargo, debe seguir siendo sanamente crítica y tratar de no ponerlo todo al mismo nivel. Por esta razón, pues, sería infinitamente más prudente y más conforme a la responsabilidad episcopal que las encíclicas fuesen dirigidas a los obispos con el encargo de que ellos las comunicaran y las explicaran.

Esto plantea el delicado problema del magisterio ordinario del «primado» romano.[125] Nos referimos a su enseñanza ordinaria. Ya hemos señalado cómo muy frecuentemente recaían sobre ella ciertos atributos del magisterio infalible. Mientras que, en los primeros siglos, la autoridad que exigía adherirse a una doctrina provenía del peso de verdad de dicha doctrina y, por tanto, de su conformidad objetiva con la confesión de fe apostólica, el acento acabó por desplazarse, haciendo que la autoridad proviniera de la función de la persona que enseña o recuerda tal o cual punto, de su rango jerárquico. Para determinar el grado de verdad de una proposición o de una doctrina, se mira a ver *quién* la dice, en vez de mirar primero (como todavía lo hacían los dos Leones) *lo que* dice. Si habla el papa —se dirá—, su palabra debe ser aceptada, *a priori,* como más verdadera que la de la conferencia episcopal o la del teólogo competente en el asunto, puesto que goza de mayor autoridad. De ello deducirá Pío XII [126] que no es posible seguir discutiendo, ni siquiera entre teólogos, acerca de un punto controvertido cuando el papa ya se ha pronunciado sobre él en una encíclica. Esto significa olvidar que las actas del magisterio ordinario son frecuentemente textos teológicos que llevan la impronta de una determinada escuela. Por ello conviene hacer la crítica de ellas más en

---

125 Cf., sobre todo, A. VACANT, *Le magistère ordinaire de l'Église et ses organes,* Paris 1899; M. CAUDRON, «Magistère ordinaire et infaillibilité pontificale d'après la constitution *Dei Filius*», en *ETL* 36 (1960), pp. 393-431; P. NAU, «Le magistère pontificale ordinaire au premier Concile du Vatican», en *RT* 62 (1962), pp. 341-397; G. THILS, *L'infaillibilité pontificale. Sources, conditions, limites,* Gembloux 1968, pp. 176-186 (trad. cast.: *La infalibilidad pontificia,* Ed. Sal Terrae, Santander 1972). Hay que situar este problema en el amplio conjunto presentado por Y.-M. CONGAR, «Pour une histoire sémantique du terme *magisterium*», en *RSTP* 60 (1976), pp. 85-98; «Bref historique des formes du *magistère* et de ses relations avec les docteurs», *ibid.,* pp. 99-112.

126 Pío XII, *Humani generis: AAS* 46 (1954), pp. 314-315.

función de su contenido que en función de la persona que los ha firmado (y que muchas veces no es la que los ha escrito). De este modo, por otra parte, se les respeta, esforzándose por descubrir su verdadero sentido.

En cuanto *centrum communionis*, pertenece además al obispo de Roma acoger y comunicar a todas las iglesias las grandes decisiones de interés universal tomadas por alguna de ellas. Sería urgente recuperar esta función, que ha sido tan descuidada. Si cada obispo es portador de la solicitud por todas las iglesias y si la función del «primado» consiste precisamente en unificar con una intención verdaderamente católica esta solicitud de todos, es preciso que el obispo «de la iglesia que preside la caridad» se esfuerce [127] en poner en comunicación a las iglesias en el terreno mismo de sus propias decisiones. ¿Por qué no ha de comunicarles más que lo que viene de él, como si él sólo absorbiese la *sollicitudo omnium ecclesiarum?* El Espíritu habla a las iglesias —entiéndase: a todas las iglesias— mediante otros cauces que no son el «primado». Pero es responsabilidad de éste el hacer que resuene esta voz del Espíritu y no absorberla en su propia palabra.

Si surgen conflictos entre iglesias sobre problemas de fe —y la historia demuestra que esto no es una mera hipótesis abstracta—, es al «primado», evidentemente, a quien corresponde rehacer la unidad, pero no a base de hábiles compromisos, sino apelando a la exigencia de la verdad transmitida en la Palabra apostólica. Aquí, más que «centinela», es «punto de conciencia» y «memoria».

Cuanto acabamos de presentar, en sintonía con la Tradición, apenas ofrece dificultad, y son muchos los no-católicos que nos comprenderán fácilmente y que incluso añadirían a veces que semejante ministerio de la «palabra universal» es un bien valiosísimo cuya ausencia en su propia tradición lamentan. No ocurre ya lo mismo cuando se aborda otra insistente afirmación de la tradición católica (romana) fuertemente subrayada por el Concilio Vaticano I: la infalibilidad

127 Por caminos más seguros que *L'Osservatore Romano,* sobre todo desde que éste se traduce también a otras lenguas sin respetar muchas veces suficientemente los matices propios del original.

pontificia. Sucede, ciertamente, que al situar indebidamente este «privilegio» en el abanico de «poderes» del obispo de Roma, se exagera desmesuradamente su impacto. S. Boulgakov tenía razón cuando afirmaba que, en sí misma, la infalibilidad sería «casi inofensiva» si no se vinculara a los tres cánones de la *Pastor aeternus* acerca de la jurisdicción pontificia.[128] Resulta innegable que, para muchos, éste constituye el verdadero escollo a la hora de pensar en el restablecimiento de la comunión con Roma.

Es imposible tratar aquí esta cuestión en profundidad. Debemos limitarnos a lo esencial.[129] El juicio infalible representa la forma límite de la función de «punto de conciencia» de la fe, llamada a ejercerse, por lo general, de un modo más simple. La Tradición de la Iglesia indivisa admitía que determinadas declaraciones de los concilios ecuménicos expresaban la verdad acerca de Dios, de Jesucristo y de la Salvación con una seguridad garantizada por el Espíritu del Señor, según la promesa de Mateo (Mt 28, 20). Cuando la fidelidad a la fe apostólica se halla gravemente amenazada, la asistencia del Espíritu pasa por las declaraciones dogmáticas reconocidas en conformidad con el testimonio de los propios Apóstoles. Quienes las formulaban decían la verdad, por tanto, de modo infalible, es decir, que su juicio, gracias al Espíritu que les guiaba, no era erróneo. « ¡Es la fe de los Apóstoles! ... ¡Pedro ha hablado por León! ... ¡Es la fe verdadera! », exclaman los Padres de Calcedonia,[130] reconociendo de este modo que el *Tomos* a Flaviano escrito por el papa León expresa sin engaño la fe común.

Pero la tradición católica (romana) se empeñó en localizar en determinadas instancias jerárquicas esta potestad de

---

128 Este texto, que data de 1929, fue traducido al francés y publicado en *Le Messager Orthodoxe*, 1959 y 1960. Véase, de un modo más inmediato, el n.º 8 (1959), pp. 16-17.

129 Sobre la infalibilidad, desde el punto de vista que aquí nos interesa, véase G. THILS, *op. cit.* en nota 125; además, *Église infaillible ou intemporelle?* (coll. «Recherches et Débats», 79), Paris 1973; E. SCHILLEBEECKX, «La infalibilidad del magisterio. Reflexión teológica», en *Concilium* 83 (1973), pp. 399-423; Y.-M. CONGAR, «Après *Infaillible?* de Hans Küng: bilans et discussions», en *RSTP* 58 (1974), pp. 243-252; H. KÜNG, *Infaillible? Une interpellation*, Paris 1971.

130 MANSI 6, 972; MANSI 7, 117, 169.

pronunciar *un juicio infalible* cuando las circunstancias lo exigen. Según ella, el episcopado universal en comunión con el obispo de Roma y el obispo de Roma en comunión de fe con el episcopado universal (y por ello con la fe universal de los cristianos) constituyen los órganos eclesiales que el Espíritu *puede* utilizar para dar un juicio semejante. Este juicio —condicionado siempre por las circunstancias de tiempo y lugar y formulado en un lenguaje siempre limitado, pero de indudable garantía por lo que se refiere a su sentido [131]— declara lo que es propio de la fe apostólica y lo que no lo es.

Hablar de infalibilidad del obispo de Roma significa, pues, afirmar que, en determinadas circunstancias, tiene potestad para garantizar, sin engañarse, que una verdad pertenece verdaderamente a la Revelación. Asistido entonces por el Espíritu, declara, con su sentencia, «lo que es». A condición, sin embargo, de que comprometa en ello explícitamente su autoridad y se someta a las condiciones exigidas por el Vaticano I y recordadas por mons. Gasser, en nombre de la Comisión de la fe, antes de votar:

> La frase «el romano Pontífice es infalible» no puede considerarse como falsa... Unicamente es incompleta, ya que el papa sólo es infalible cuando define, en declaración solemne y para toda la Iglesia, un asunto de fe o de costumbres.
>
> La infalibilidad del romano Pontífice, en realidad tiene una limitación referida al sujeto: cuando el papa se expresa como doctor universal y juez supremo en la Cátedra de Pedro, es decir, en el centro; y está también limitada en cuanto al objeto: cuando se trata de cuestiones de fe o de costumbres; y en cuanto al acto: cuando define lo que todos los fieles deben creer o rechazar.[132]

Estrictamente hablando, pues, es el acto de declaración el que es infalible. La proposición es verdadera, pero garantizada por el juicio infalible de quien la pronuncia. Quien así habla es un obispo de la Iglesia que, en razón de su «presidencia» en la sede de Pedro y Pablo, puede gozar, en circunstancias excepcionales, de un auxilio del Espíritu (no

---

131 *Mysterium Ecclesiae,* citado más arriba, tiene muy en cuenta estas limitaciones.

132 MANSI 52, 1213-1214. Véase el comentario de G. THILS, *op. cit.* en nota 125, pp. 176-179, 186-221.

de una inspiración ni de una revelación, sino de una asistencia). Este auxilio le impide caer en el error cuando pronuncia para el conjunto de las iglesias y los fieles un juicio solemne sobre la verdad evangélica concerniente a la fe y a las costumbres (*DS* 3074). El Espíritu Santo, entonces, garantiza que esa verdad está realmente en la Revelación y que pertenece a la fe de Pedro y de Pablo.

Si no se diera más que esta afirmación (avalada, eso sí, por una serie inequívoca de condiciones y, sobre todo, por la certeza explícita de que antes de pronunciar este juicio infalible el obispo de Roma ha escuchado escrupulosamente a todos sus hermanos obispos), la posición católica (romana) ocasionaría menos dificultades al resto de los cristianos. No basta, por tanto, con afirmar que, al pronunciar su juicio solemne, el «primado» goza de la prerrogativa de hablar en nombre de sus hermanos, algo así como Pedro en el Nuevo Testamento,[133] sino que es preciso, además, ofrecer la seguridad de que en tal juicio expresa *verdaderamente* el pensamiento de sus hermanos y, por tanto, habla *verdaderamente* en su nombre.

Todo se complica aquí por la presencia, en la *Pastor aeternus,* de una cláusula: «Por consiguiente, las definiciones del romano pontífice (cuando habla *ex cathedra*) son irreformables por sí mismas y no por el consentimiento de la Iglesia *(ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae, irreformabiles»*: *DS* 3074). Esta pequeña fórmula ha hecho correr ríos de tinta.[134] La historia de los debates del Vaticano I demuestra que su finalidad es la de oponerse a un error galicanista de la declaración de la Asamblea del clero de 1682.[135] El mismo mons. Gasser explicará, con la autoridad que le concede el ser representante de la Comisión de la fe, que lo que ésta pretende rechazar es «la necesidad estricta y absoluta *(stricta et absoluta)* del asesoramiento y la ayuda de los obispos para cualquier juicio dogmático infalible del romano Pontífice».[136]

---

133 M. MACCARRONE, *Apostolicità, episcopato e primato di Pietro,* Roma 1976, p. 165.

134 Cf., sobre todo, H. FRIES, «Ex sese, non ex consensu Ecclesiae», en *Volk Gottes (Festgabe J. Höfer),* München 1967, pp. 480-500.

135 El texto, en *DTC* 4, p. 197.

136 MANSI 52, 1215.

La Constitución *Lumen Gentium* del Vaticano II asumirá esto; pero lo hará de un modo que (aunque habría sido deseable una mayor claridad), no obstante, disipa los posibles equívocos al poner la infalibilidad del obispo de Roma en conexión con la del colegio episcopal:

> «Aunque cada uno de los prelados por sí no posea la prerrogativa de la infalibilidad, sin embargo, cuando todos ellos, aun estando dispersos por el mundo, pero manteniendo el vínculo de la comunión entre sí y con el Sucesor de Pedro, convienen en un mismo parecer como maestros auténticos que exponen como definitiva una doctrina en las cosas de fe y de costumbres, en ese caso anuncian infaliblemente la doctrina de Cristo. Pero esto se ve todavía más claramente cuando, reunidos en Concilio Ecuménico, son los maestros y jueces de la fe y de las costumbres para la Iglesia universal, y sus definiciones de fe deben aceptarse con sumisión.
>
> Esta infalibilidad que el Divino Redentor quiso que tuviera su Iglesia cuando define la doctrina de fe y costumbres, se extiende a todo cuanto abarca el depósito de la divina Revelación, que ha de ser santamente custodiado y fielmente expuesto. Esta infalibilidad compete al Romano Pontífice, Cabeza del Colegio Episcopal, en razón de su oficio, cuando proclama como definitiva la doctrina de fe o de costumbres en su calidad de supremo pastor y maestro de todos los fieles, a quienes ha de confirmar en la fe (cf. Lc 22, 32). Por lo cual, con razón se dice que sus definiciones, por sí y no por el consentimiento de la Iglesia, son irreformables, puesto que han sido proclamadas bajo la asistencia del Espíritu Santo prometida a él en San Pedro, y así no necesitan de ninguna aprobación de otros ni admiten tampoco la apelación a ningún otro tribunal. Porque en esos casos el Romano Pontífice no da sentencia como persona privada, sino que, en calidad de maestro supremo de la Iglesia universal, en quien singularmente reside el carisma de la infalibilidad de la Iglesia misma, expone o defiende la doctrina de la fe católica. La infalibilidad prometida a la Iglesia reside también en el cuerpo de los Obispos cuando ejercen el supremo magisterio juntamente con el sucesor de Pedro. A estas definiciones nunca puede faltar el asentimiento de la Iglesia por la acción del mismo Espíritu Santo, por la cual la grey toda de Cristo se conserva y progresa en la unidad de la fe (*LG* 25).

El *ex sese, non ex consensu Ecclesiae* no pretende, por tanto, afirmar que, cuando «define» *ex cathedra,* el «primado» romano no tenga que cerciorarse de la homogeneidad de su pensamiento con el de sus hermanos obispos: Mons. Gas-

ser admitía la oportunidad y hasta la relativa necesidad *(aliqua relative necessitas)* de una petición explícita de su ayuda y de un recurso a su consejo.[137] Lo cual, releído por la *Lumen Gentium,* significa que las definiciones *ex cathedra* no adquieren su validez de la subsiguiente verificación jurídica de su exactitud por una instancia eclesial más alta y distinta del obispo de Roma.

Por otra parte, Pío IX y Pío XII, antes de sus respectivas definiciones marianas, afirmaron explícitamente que tenían la voluntad de expresar solemnemente la fe de sus hermanos obispos,[138] pues toda definición de fe, especialmente si pre-

---

137 *Ibid.*

138 En 1849, en la carta-encíclica *Ubi Primum,* Pío IX siente que ha llegado el momento de intervenir y pide a los obispos que le informen acerca de la devoción del clero y de los fieles, así como del deseo de todos ellos de que se promulgue un decreto sobre la «Concepción Inmaculada de María». La bula *Ineffabilis,* de 8 de diciembre de 1854, tras una serie de largas discusiones, llevará en su encabezamiento el *perpetuus Ecclesiae sensus.* Partiendo de una «tradición práctica» —la manifestada en la actitud de fieles y pastores—, muestra que ésta se apoya en una «tradición doctrinal», de la que dan fe los Santos Padres y los más importantes autores eclesiásticos. Este mismo procedimiento se empleará, de un modo más explícito, para la definición del dogma de la Asunción. En la carta *Deiparae Virginis,* de 1 de mayo de 1946, Pío XII pide a los obispos le hagan saber «qué devoción tienen (cada cual en proporción a su fe y a su piedad, el clero y el pueblo confiados a su gobierno) a la Asunción de la bienaventurada Virgen María», y qué es lo que ellos mismos, en unión con su clero y su pueblo, piensan acerca de una definición dogmática al respecto. Y justifica su proceder en base a las peticiones llegadas del Pueblo cristiano: «Hemos... enviado cartas a todos los obispos para pedirles nos manifiesten no sólo su propia opinión, sino también el pensar y el deseo de su respectivo clero y pueblo. Como si se tratara de un admirable y casi unánime coro, del mundo entero había llegado a Nos las voces de pastores y fieles que profesaban la misma fe y pedían una misma cosa como algo soberanamente deseado por todos... Como la Iglesia católica en su totalidad no puede engañarse ni engañar, puesto que su divino Fundador, que es la Verdad misma, dijo a sus apóstoles: «Mirad que yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo», necesariamente hay que concluir que la verdad de la Asunción, firmemente creída por los pastores y por sus pueblos, es divinamente revelada y puede ser definida por nuestra autoridad suprema». La bula *Munificentissimus Deus,* de 1 de noviembre de 1950, apelará frecuentemente a este convencimiento común de pastores y fieles: «Este singular acuerdo de obispos y fieles católicos *(haec singularis catholicorum Antistitum et fidelium conspiratio),* que estiman que la Asunción corporal de la

tende ser «solemne», pronunciada en la Cátedra de Pedro y Pablo *(ex cathedra),* no puede hacer otra cosa sino manifestar, con una particular garantía de autoridad, el dato de fe cuya custodia ha sido encomendada al colegio episcopal en cuanto tal, a la *episkopè* (los obispos con sus «primero» y el «primero» con sus hermanos obispos). Tal definición manifestará «la conciencia de la Iglesia que ha encontrado su expresión».[139] La garantía del Espíritu —que, evidentemente, no es aquí más fuerte que en las declaraciones solemnes de los grandes Concilios Ecuménicos— viene a poner su sello a una unanimidad, al menos moral, que la palabra del «primado» hace que se manifieste.[140] Una vez más, la sentencia del «primero» no es sino una palabra dicha en el cuerpo *(collegium)* de los que tienen la *episkopè* de la Iglesia de Dios. Los demás obispos reconocen en él la huella de una infalibilidad que poseen todos ellos en cuanto responsables comunes de la fidelidad de la Iglesia a la fe apostólica de Pedro y Pablo, los fundadores de la iglesia de la *potentior principalitas.*

El Vaticano I va incluso más lejos, pues afirma que, en su sentencia «solemne», el obispo de Roma no hace otra cosa que expresar la infalibilidad de toda la Iglesia (*DS* 3074). El es la boca por la que todo el cuerpo eclesial —y no sólo el cuerpo episcopal— se dice a sí mismo la verdad. El modo en que ambos dogmas marianos fueron presentados en las bulas oficiales demuestra, además, que la infalibilidad de la Iglesia reside en la *conspiratio* de los pastores y los fieles, los mismos a quienes el obispo de Roma dirige su «definición».[141]

Madre de Dios al cielo puede ser definida como dogma de fe, puesto que nos muestra la coincidencia del magisterio ordinario de la Iglesia con la fe del pueblo cristiano que dicho magisterio sostiene y dirige *(cum concordem Nobis praebeat ordinarii Ecclesiae Magisterii doctrinam concordemque christiani populi fidem),* manifiesta por sí mismo, pues, y de un modo absolutamente cierto y exento de todo error, que dicho privilegio es una verdad revelada por Dios y contenida en el depósito divino confiado por Cristo a su Esposa para que ésta lo conserve fielmente y lo haga conocer de una manera infalible».

139 Y.-M. Congar, *Sainte Église* (coll. «Unam Sanctam», 41), Paris 1963, p. 311.

140 *Ibid.*

141 Cf. J. Ratzinger, *Das zweite Vatikanische Konzil* I, en *LTK,* pp. 348-357 (356-357).

El *sensus fidelium,* ese «olfato evangélico» de los fieles que el Espíritu Santo otorga en el bautismo, desempeña aquí un papel esencial.[142] Cuando los obispos expresan la fe, no expresan la suya, sino la de su iglesia, la de la sede que les inscribe en la sucesión apostólica de fe y de comunión y que ha sido confiada a su custodia *(episkopè).* Es interesante observar que en el sínodo de octubre de 1980 las proposiciones que los obispos dirigen al papa comienzan con una extensa evocación del *sensus fidei* de los laicos.[143] También el juicio infalible del obispo de Roma articula y proporciona su expresión plena a los juicios «instintivamente acertados» (gracias al *instinctus fidei*) del Pueblo de Dios. El fenómeno de la «personalidad corporativa» se produce una vez más, ahora a este nivel.

Ello explica por qué la «recepción» de los concilios y las definiciones solemnes del obispo de Roma pertenecen a la lógica misma de la infalibilidad. Calcedonia «recibe» el *Tomos* del papa León. Y por «recepción» se entiende el hecho de que el Pueblo de Dios *reconoce* la fe apostólica en la decisión jerárquica, consciente de la profunda armonía existente entre lo que se declara oficialmente y lo que el propio pueblo sabe instintivamente gracias a su *sensus fidei.*[144] Esta «re-

---

142 Cf. J.-M.-R. TILLARD, «Le *Sensus Fidelium.* Réflexion théologique», en *Foi populaire et foi savante* (coll. «Cogitatio Fidei», 87), Paris 1976, pp. 9-40; M. SECKLER, «Glaubenssinn», en *LTK,* t. 4, pp. 945-948 (bibliografía), Freiburg i.B. 1960; B. van LEEUWEN, «La participation universelle à la fonction prophétique du Christ», en *L'Église de Vatican II* (coll. «Unam Sanctam», 51 b, t. 2), Paris 1965, pp. 425-455 (445-449).

143 Cf. *DC* 78 (1981), pp. 537-550.

144 Sobre la «recepción», cf., sobre todo, dos artículos de Y.-M. CONGAR: «La 'reception' comme réalité ecclésiologique», en *RSTP* 56 (1972), pp. 369-403, y «Quod omnes tangit ab omnibus tractari et approbari debet», en *Rev. Hist. du Droit Français et Étranger* 36 (1958), pp. 210-259. Cf. también, en torno al problema concreto de la «recepción» de los concilios, P. FRANSEN, «L'autorité des conciles», en *Problèmes de l'autorité* (coll. «Unam Sanctam», 38), Paris 1962, pp. 59-100, y el interesante conjunto aparecido (en inglés y en alemán) bajo el título *Councils and the Ecumenical Movement* (coll. «World Council Studies», 5), Genève 1968. Igualmente, A. GRILLMEIER, «Konzil und Rezeption. Methodische Bemerkungen zu einem Thema der ökumenischen Diskussion», en *Theologie und Philosophie* 45 (1970), pp. 321-352. Por lo que se refiere a Calcedonia, conviene leer el informe «La concile de Chalcédonie. Son histoire, sa réception para les églises et son

cepción» no crea la verdad; no es ella la que legitima la declaración o la definición. Pero al Pueblo de Dios le corresponde manifestar que, según la expresión de los Padres de Calcedonia, « ¡es la fe de los Padres! ... ¡es la enseñanza de los Apóstoles! ... ¡es la fe verdadera! ». Además, la «recepción» pone en marcha todo un proceso de clarificación, gracias a una reflexión crítica que hará progresar la inteligencia de la fe, como tan acertadamente afirma la *Mysterium Ecclesiae,* frecuentemente citada. La sentencia infalible ha dado a la Iglesia el sentido de la verdad y ha declarado el contenido según lo exigían las circunstancias. Pero no ha puesto fin al deseo —y muchas veces a la necesidad— de profundizar esa verdad y abrir su sentido. Nicea y Efeso exigen Calcedonia; el Vaticano I exige el Vaticano II.

Una vez más, y aun a riesgo de parecer demasiado obstinados y hasta ingenuos, hagamos nuestra pregunta: dado que el *ex sese, non ex consensu* sólo afirma el rechazo de que las «definiciones» del «primado» romano deban someterse al juicio de un tribunal superior, ¿contradiría la Iglesia católica (romana) su propia convicción si «acogiera» el malestar de muchos otros cristianos y «releyera» en consecuencia el último párrafo del capítulo IV de la *Pastor aeternus* (*DS* 3074) y el n.º 25 de la *Lumen Gentium,* demasiado tímido aún en su expresión? El espectro del galicanismo ya ha quedado disipado. Un ardiente deseo de unidad ha brotado en muchas comunidades eclesiales e iglesias «separadas» de Roma. ¿Sería especialmente grave afirmar que el «primado», para estar seguro de la oportunidad de su definición y de la total conformidad de su pensamiento con el de sus hermanos obispos, debe necesariamente, en conciencia, utilizar todos los medios humanos de consulta, de búsqueda del *sensus fidei* y de discusión teológica de que pueda disponer? ¿Sería igualmente grave reconocer que la infalibilidad garantiza la sentencia emitida sobre la doctrina, pero no la oportunidad de su definición? ¿Sería grave, por último, establecer claramente que

---

actualité», en *Irenikon* 44 (1971), pp. 349-366; puede completarse con *The Ecumenical Review* 22 (1970), pp. 348-423. Una excelente presentación de cómo resituar este conjunto en el horizonte de la infalibilidad de la Iglesia en cuanto tal lo ofrece G. THILS, *L'infaillibilité du peuple chrétien «in credendo». Notes de théologie post-tridentine,* Paris-Louvain 1963.

tales definiciones *ex cathedra* no pueden hacerse más que cuando la fe apostólica y la comunión eclesial se encuentran verdaderamente *in periculo*? En ese caso, el discernimiento de tal peligro correspondería hacerlo a todo el cuerpo episcopal.

La intervención de una decisión que salvaguarda la comunión de las iglesias

La función profética que la intervención de su palabra encarna representa, sin ninguna duda, el aspecto más característico de la función *(munus)* del obispo de Roma como «primado» de la Iglesia universal. Ella es la que le vincula a la función primera de su iglesia local, la Iglesia de Roma constituida en piedra de toque de la fe apostólica por el glorioso martirio de Pedro y Pablo. Sin embargo, ya hemos visto cómo, poco a poco, por una parte en función de una toma de conciencia de su propia responsabilidad (lentamente «gangrenada» por un evidente deseo de poder), pero también a causa de la necesidad objetiva de la *koinônia* de las iglesias (dificultada por la creciente pujanza de los regionalismos, la acentuación de las diferencias culturales y la colisión entre las diversas políticas), la sede romana se ha visto llevada a desempeñar el papel de árbitro en los más graves contenciosos.

Puesto que hemos optado por seguir la Tradición de la Iglesia indivisa en el momento en que (en medio de las agitaciones que rodean al concilio de Calcedonia) Oriente y Occidente, el papa y el Emperador logran llegar a un acuerdo «fugaz y conmovedor»,[145] será conveniente recordar la actitud de León Magno. Consciente de ser el guardián del derecho que debe regular las justas relaciones entre las iglesias para que quede salvaguardada la *comunión,* no duda en intervenir; y lo hace, por ejemplo, cuando la jerarquía de las grandes sedes episcopales (y patriarcales) es violada. Es típica su actitud frente a la jurisdicción que reivindica la sede de Jerusalén:

---

145 Según la expresión de P. Th. CAMELOT, «Les Conciles oecuméniques...» (*cit.* en nota 104), p. 63.

> El punto esencial de nuestra decisión es el siguiente: aun en el caso de que un número más considerable de obispos, manipulados por algunos, se ponga de acuerdo sobre un punto contrario a lo establecido por los trescientos dieciocho obispos (de Nicea), su decisión queda anulada por derecho. Sólo puede guardarse entre todos la tranquilidad de la paz si se mantiene incólume el debido respeto a los cánones.[146]

También interviene cuando se entera de que el obispo de Constantinopla, desobedeciendo los cánones, se permite ordenar a un obispo para la iglesia de Antioquía.[147] Sus palabras son duras: «Que la iglesia de Antioquía, en la que predicó el bienaventurado apóstol Pedro... mantenga el rango determinado por los Padres y que, establecida como ha sido en el tercer lugar, no acepte nunca verse rebajada».[148] Es evidente su preocupación de que en todas partes se mantenga la fidelidad a la regla de fe y que jamás se atente contra los derechos de las iglesias».[149]

Cuando León confiesa que su solicitud, «que no busca sus propios intereses, sino los de Cristo», no reduce en lo más mínimo la dignidad que les ha sido divinamente otorgada a las iglesias y a sus respectivos obispos,[150] lo que está diciendo es que lo que puede parecer un ansia de poder (y un ir cediendo progresivamente a dicha ansia) responde, en principio, a un sentido del deber. León Magno (como hará su sucesor, el otro León, en el problema del *Filioque* de los francos) actúa por deber. Todo depende, pues, del contenido de este deber, que es muy complejo. El obispo de Roma, *servus servorum Dei,*[151] tiene el deber (la función, el mandato, el *munus*) de cumplir fielmente lo que viene exigido por el mantenimiento de las iglesias en la *koinônia.* De lo contrario, ya sea por negligencia o por inconsciencia, actuará *ad destructionem et non ad aedificationem Ecclesiae.* Sin embargo, actúa tambén *para la destrucción y no para la edificación de la edificación de la Iglesia* si con su solicitud desborda el ámbito

146 *Epist.* 119, 4 (PL 54, 1043-1045).
147 *Epist.* 104, 3 (PL 54, 995).
148 *Epist.* 106, 5 (PL 54, 1007).
149 *Epist.* 119, 4 (PL 54, 1044).
150 *Epist.* 10, 2 (PL 54, 629-630).
151 Sobre esta expresión, cf. H. LECLERCQ, en *DACL* 15 (1950), pp. 1360-1363.

específico de su potestad *primacial* e invade el de los obispos de las otras iglesias locales (*DS* 3061). Es ahí donde se esconde, como ya hemos señalado, todo el problema.

Indudablemente, puede ocurrir que las circunstancias exijan que en determinada situación, frente a determinada crisis, el obispo de Roma se vea urgido por una responsabilidad especial acorde con su función (y, como decía el Vaticano I, con la inmediatez de su jurisdicción), pero que no forme parte directamente del objeto específico de su primado. Tal situación de suplencia accidental exigida por las circunstancias, no está destinada a prolongarse indefinidamente. Inglaterra no puede seguir en la situación en que se encuentra inmediatamente después de la misión de Agustín; y el Africa negra no puede seguir manteniendo el tipo de relación con Roma que se estableció en los primeros tiempos de la evangelización. Por eso es importante saber si, una vez normalizada la situación, no sería mejor que asumieran otros tal responsabilidad. Y lo que hay que ver, sobre todo, es si este modo de proceder, en caso de perpetuarse, no arrebataría a determinadas instancias eclesiásticas un derecho que les corresponde.

Ahora bien, muchos de los poderes que actualmente detenta el obispo de Roma (y la curia romana) son «pontificales», sin que por ello sean competencia de la razón específica del primado.[152] En lugar de justificarse por la razón formal de la unidad de fe y de comunión, a menudo se explican por un deseo de uniformidad jurídica o de centralización que desea que todo cuanto contribuya a la cohesión y a la comunión en la Iglesia de Dios dependa del obispo de Roma. Una errónea eclesiología ha identificado prácticamente «unidad» y «centralización», sin comprender que la unidad exige la *comunión,* y que ésta significa algo muy distinto del dominio absoluto del *centrum unitatis.* Por el contrario, cuanto más se impone éste, menos evangélica se hace la comunión, porque se confunde con una absorción o tutela que contradice su propia naturaleza. La comunión reconoce la diversidad y ve en ella un elemento de su propia riqueza. De

---

[152] Como lo subraya T. I. JIMÉNEZ URRESTI, *op. cit.* en nota 85, p. 95.

otro modo, ¿cómo podría ser *católica*? No creemos que sea pesimismo el reconocer que una excesiva centralización romana —de la que se ha hecho muy difícil liberarse, a causa de los malos hábitos adquiridos— da lugar a una situación eclesiológicamente anormal, erigiendo un difícil (e innecesario) obstáculo en el camino hacia la unidad de todos los cristianos. Se habría podido esperar que el Vaticano II, al reconocer a las conferencias episcopales la autoridad que les es propia, descentralizaría el *centrum unitatis* y lo devolvería a su función específica.[153] Pero se han hecho muy débiles progresos, y a veces no se ha conseguido más que crear una burocracia paralela, sin que pueda hablarse de una auténtica reforma.

En este terreno, la tradición católica (romana) vuelve a ceder a uno de sus habituales defectos, deslizándose indebidamente, de la concesión de una actitud «posible», a la afirmación de que esta actitud «se impone», del *potest* al *debet*. Como litúrgicamente es «posible» recitar en voz alta las oraciones del ofertorio, mientras que la rúbrica señala que normalmente se digan *secreto*,[154] todos se creen obligados a decirlas en voz alta, y un obispo reprende a un sacerdote... fiel a la rúbrica, exigiéndole que «obedezca». Como en la concelebración el celebrante principal «puede» ceder a uno de los concelebrantes la intercesión del Canon *(uni e concelebrantibus committi potest)*,[155] esto se convierte en obligatorio, hasta el punto de que puede uno sentir que se le niega un derecho si el que preside prefiere recitar él mismo estas oraciones, según la norma. Igualmente, en el terreno de las tareas eclesiales,[156] lo *legítimo* poco a poco se convierte en *necesario*, lo *posible* en *exigido*, lo *concedido* en *incumbencia propia*. Este proceso se verifica de un modo eminente en lo que se refiere al poder de intervención de la Sede romana. El obispo de Roma *puede* reservarse algunos derechos, como el de conceder dispensas, otorgar beneficios eclesiásticos o juzgar en casos importantes. Pero lo que hace es reservárselos

---

153 Cf. J.-M.-R. TILLARD, «La primauté romaine: jamais pour éroder les structures des églises locales», en *Irenikon* 50 (1977), pp. 291-325 (304-320).

154 *Ordo Missae cum populo*, nn. 19, 20, 21.

155 *Ritus servandus in concelebratione Missae*, 62, 69.

156 Cf. T. I. JIMÉNEZ URRESTI, *op. cit.* en nota 85, p. 92.

todos, sin perjuicio de «conceder» más tarde tales «derechos» a quienes normalmente los poseen de *iure*.

El nombramiento de obispos —que no debe confundirse con la determinación canónica exigida por la *communio hierarchica*[157]— es un caso típico de este proceso.[158] Los diez primeros siglos no conocen una sola intervención formal del obispo de Roma en el nombramiento de obispos. Todo se desarrolla a nivel local: cooptación, ordenación que implica el asentimiento de la comunidad y, sobre todo, su plegaria epiclética al Espíritu, en la línea descrita por la *Tradición apostólica de Hipólito* (cap. 2). Y, sin embargo, la *comunión* con la sede de Pedro y Pablo existe. El obispo de ésta «recibe» la elección realizada en la región. Si León Magno, por ejemplo, interviene, lo hace *a posteriori,* una vez que se le ha informado de una grave irregularidad cometida.[159] A cada iglesia local, en comunión inmediata con las demás iglesias de la región o del patriarcado, le corresponde elegir, en el Espíritu Santo, a quien convenga y de quien tenga constancia acerca de su fe y su rectitud.[160]

Pero no tardarán en mezclarse los príncipes en el asunto, dando lugar, en Occidente, a la célebre querella de las Investiduras. Ahora bien, el concordato de Worms (de 1122), que restablece los derechos de los obispos locales y del capítulo, todavía no apela a un control por parte de la sede romana. Los obispos de Roma ni siquera harán que se reconozca su derecho a confirmar él la elección, en lugar del metropolitano, hasta el siglo XIV, que es cuando empieza el proceso que acabará desembocando en los nombramientos por parte de Roma. Así, cuando un prestigioso canonista, que gozará de autoridad hasta el Vaticano II (aunque murió en 1914), pase del *potest* al *debet,* aportando una explicación que, aunque contradice a la historia, justifica la práctica vigente, no hará sino ser exponente de la tentación católica de

---

157 Cf., sobre todo, J. RATZINGER, en (Herbert Vorgrimler, ed.) *Commentary on the Documents of Vatican II,* Herder and Herder 1966, pp. 297-305.

158 Cf. G. THILS, *La Primauté pontificale* (cit. en nota 29), pp. 196-198.

159 Así, por ejemplo, *Epist.* 4, 1-5 (PL 54, 611-614); *Epist.* 12, 1 (PL 54, 645-646).

160 Así, por ejemplo, *Epist.* 14, 5 (PL 54, 673).

transformar la ocasional en derecho, sobre todo cuando es Roma lo que está en juego:

> El derecho a instituir obispos pertenece por derecho propio y natural *(proprio et nativo iure)* al romano Pontífice. Si los obispos de una Provincia eclesiástica, o los Capítulos, o incluso las autoridades civiles, laicos y clérigos, han intervenido de alguna manera en el nombramiento de los obispos, ha sido en virtud de una concesión tácita o expresa del romano Pontífice.[161]

¡El derecho de los demás obispos se ha convertido en una concesión del obispo de Roma!

Volvamos a nuestra pregunta. Si, consciente del malestar de los demás cristianos por su excesiva centralización, la iglesia católica (romana) aceptara no ya «conceder», sino verdaderamente «restituir» a las iglesias locales (o a las conferencias episcopales) una gran parte de sus *posibilidades* de intervención, que ella misma ha convertido en *deberes* de intervención, ¿atentaría contra lo más profundo de su convicción eclesiológica? Creemos que más bien volvería a entroncar con su tradición, por encima de los papas de los *Dictatus papae,* y eliminaría una de las enormes piedras que bloquean el camino hacia la Unidad, especialmente con las iglesias-hermanas de Oriente.

Sería necesario, evidentemente, volver a la práctica tradicional, cuyo espíritu intenta traducir el moderno concepto de «subsidiariedad», por el que se entiende el mantenimiento de la responsabilidad y la potestad del «primado», pero en un sentido completamente opuesto al de la centralización, pues se rechaza todo cuanto excede de la estricta función de «primado». De este modo se huye de las confusiones antes señaladas: la de una concepción de la Iglesia universal como «diócesis del papa» *(sic),* el cual ejerce en todas las «partes de la Iglesia» la potestad que le corresponde en su diócesis como obispo local; la del choque frontal entre su función de patriarca de Occidente y su función de «primado de la Iglesia universal». El problema se plantea en el seno mismo de la iglesia de Occidente, a la que cada día es más difícil caracte-

---

161 F.-X. WERNZ, *Ius canonicum* II (ed. 1943), n. 578, p. 725 (citado por G. THILS, *op. cit.* en nota 29, p. 197).

rizar como «la iglesia latina». La afirmación que de su propia identidad hacen las iglesias africanas y asiáticas, en simbiosis con su cultura, ¿no está haciendo que en todas partes salten por los aires las fronteras de las iglesias de Occidente? ¿Acaso no vemos cómo, de hecho, van poco a poco apareciendo otros grupos de iglesias, en comunión total con la sede de Roma, pero que afirman sus propios rasgos frente a las iglesias de tradición latina?

La subsidiariedad supone que, de cara a un grupo más pequeño sobre el que ejerce una autoridad real, pero que, sin embargo, se halla confiada a una autoridad particular, la instancia «superior» intenta reducir lo más posible sus intervenciones,[162] permitiendo que ese grupo se dé a sí mismo los medios concretos de encarnar su fe y determine con sus responsables inmediatos las cuestiones ligadas a su identidad y a su vida. Sólo tiene que intervenir —y deberá hacerlo por su propio cargo— en el caso de que dicho grupo haya agotado sin éxito todos sus recursos ante una crisis interna, o si va a la deriva, o si se encuentra incapacitado para darse cuenta por sí mismo de determinados imperativos esenciales, o si no es capaz de darse unos pastores aptos para guiarlo. En otras palabras, en virtud de su «primado», tal como lo hemos precisado, el obispo de Roma tiene el deber *(debet)* de actuar para el bien de toda la Iglesia (que está en juego en cada iglesia local, pues en ella se realiza) cuando percibe que, por falta de medios, una de estas iglesias se va deteriorando hasta el punto de ver amenazada su identidad (y, por tanto, la *koinônia* universal) o cuando, en una situación delicada, descuida el deber de adoptar las decisiones que sería preciso adoptar.

Todo ello dista mucho de significar una omnipresencia asfixiante y alienante. Es evidente que, con dicha interven-

---

[162] Sobre la noción de subsidiariedad, cf., sobre todo, W. BERTRAMS, «De principio subsidiarietatis in iure canonico», en *Periodica* 46 (1957), pp. 3-65; *Quaestiones fundamentales Iuris Canonici*, Roma 1969, pp. 545-562; O. KARRER, «Le principe de subsidiarité dans *l'Église de Vatican* II (coll. «Unam Sanctam» 51 b), t. 1, Paris 1966, pp. 575-606; R. METZ, «La subsidiarité, principe régulateur des tensions dans l'Église», en *Rev. de Droit Canon.* 22 (1972), pp. 155-176; G. THILS, *La primauté pontificale* (cit. en nota 29), pp. 239-245.

ción, no se trata de poner entre paréntesis la autoridad del obispo local, sino de afirmarla y defenderla (*DS* 3061), de hacerle caer en la cuenta de su propia responsabilidad, de proporcionarle los medios complementarios que necesita. Menos aún se trata de que el espíritu romano prevalezca sobre el «tejido» en el que los valores esenciales han llegado a encarnarse, creando así una confusión entre, por una parte, los elementos sin los que la *koinônia* se vería comprometida (al no quedar ya preservada en esa iglesia su propia identidad cristiana), y, por otra, la serie de ritos, costumbres, tradiciones y legislaciones, extrañas tal vez a la mentalidad romana, pero compatibles con la fe y la caridad.

El obispo de Roma, entonces, actúa formalmente en cuanto «primado». Como tal, no se halla en la cúspide de una pirámide desde la que todo desciende y hacia la que todo sube. Es más bien el centro en el que cada obispo puede *reconocerse,* leer la responsabilidad de su propia *episkopè,* y del que puede demandar una ayuda fraterna. Todo esto le viene de su iglesia de Roma y de los dos príncipes de los Apóstoles, Pedro y Pablo.

León Magno, a quien frecuentemente hemos apelado como testimonio de la mentalidad tradicional, consciente de su «primado» y deseoso de ejercerlo sin ambages, puede servirnos nuevamente de ejemplo en este punto. Su autoridad aparece, en efecto, más como una potestad a la que recurrir, atento a responder a las llamadas, que como un poder que impone en todas partes sus puntos de vista y las costumbres de su iglesia local. Es típica su actitud frente a los monjes de Palestina que se habían rebelado contra las decisiones de Calcedonia y habían expulsado de su sede al obispo Juvenal. Poco le importa, en definitiva, que aquellos exaltados monjes rechacen su doctrina personal, que tal vez no han entendido debidamente. Lo que cuenta, ante todo, es su fidelidad a la fe de sus Padres, con la que León es consciente de estar en total acuerdo.[163] Los concilios locales son los que deben solucionar los problemas de su región.[164] Además, tal como lo desea el espíritu romano, las costumbres han de ser respeta-

[163] *Epist.* 124 (PL 54, 1062-1068).
[164] *Epist.* 12, 7 (PL 54, 653); *Epist.* 15, 17 (PL 54, 690-692).

das.[165] Por otra parte, incluso en su propia iglesia local de Roma, León permite que coexista una gran variedad de ritos, privilegios locales y tradiciones traídas por los grupos llegados de Oriente.[166] El rito del *fermentum* —un trozo del pan consagrado por el obispo en su eucaristía y que cada presbítero que celebra para su comunidad introduce en el cáliz— significa que la comunión se realiza mediante el poder del Cuerpo de Cristo, no mediante la uniformidad de costumbres y ritos. El «primado» de León, por poderoso que sea, cuando lo ejerce sobre las demás iglesias, tiene como punto de mira una comunión en la fe de la iglesia romana, no en sus costumbres.

La tradición, en una perspectiva menos jurídica que la subsidiariedad, utiliza también una imagen. Puede observarse cómo, algunos siglos después de León, en el seno de la Iglesia organizada como Pentarquía, pero cuya fe y disciplina todavía dependen de las decisiones de los concilios, Oriente sigue reconociendo un lugar especial a la sede de Roma, pero siempre dentro de «la corona de los cinco tronos de los cinco obispos de las cinco grandes iglesias».[167] Ciertamente, el concilio ecuménico sigue siendo considerado como la suprema expresión del consenso de las iglesias,[168] hasta el punto de que Germán, patriarca de Constantinopla desde el año 715 hasta el 730, podrá declarar: «Fuera de un concilio ecumé-

---

165 Cf. Ph. A. McShane, *op. cit.* en nota 10, p. 305.

166 *Ibid.*, p. 306.

167 Cf. V. Peri, «*Pro amore et cautela orthodoxae fidei:* note sul ministero ecclesiale del Vescovo di Roma nella dottrina comune tra l'VIII ed il IX secolo», en *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 12 (1976), pp. 341-363 (donde recoge una intervención tenida durante el importante coloquio de Gazzada sobre «El sentido del primado romano para las iglesias de Oriente entre Calcedonia y Focio»); V. Grumel, «Quelques témoignages byzantins sur la primauté romaine», en *Échos d'Orient* 34 (1931), pp. 422-430, espec. 423-427; cf. también P. O'Connel, *The Ecclesiology of St. Nicephorus I (758-828), Patriarch of Constantinople, Pentarchy and Primacy* (coll. «Orientalia Christiana Analecta», 194), Roma 1972. Sobre la pentarquía, cf., sobre todo, el estudio de Dom H. Marot, «Note sur la pentarchie», en *Irenikon* 32 (1959), pp. 436-442; C. Vogel, «Unité de l'Église et pluralité des formes historiques d'organisation ecclésiastique du III[e] au V[e] siècle», en *Épiscopat et Église universelle* (coll. «Unam Sanctam», 39) Paris 1962, pp. 591-638.

168 J. Meyendorff, *L'Église orthodoxe hier et aujourd'hui*, Paris 1969, pp. 171-172.

nico me es imposible cambiar lo más mínimo concerniente a la fe».[169] Sin embargo, no hay concilio *verdaderamente* ecuménico más que «cuando los cinco patriarcados proclaman una sola fe y una sola interpretación; y si uno solo de ellos no comparece o no acepta el concilio, éste no será un concilio, sino un conciliábulo y una asamblea de vanidad e impostura».[170] El patriarca Nicéforo de Constantinopla (entre el 806 y el 815) explicará que «los equívocos e incertidumbres que nacen en la Iglesia de Dios se resuelven en los concilios ecuménicos y son definidos con el consenso y la sentencia de aquellos Arzobispos que, en sus sedes apostólicas, se hallan por encima de los demás».[171] Los tronos apostólicos dominan, pues, la historia de la Iglesia, porque los Apóstoles siguen presidiendo en ellos. Lo mismo piensa el papa Pelagio I, entre los años 556 y 561.[172]

En esta corona de los *Apostolikoi Thronoi,* que nace de la comunión de las iglesias y de sus obispos, y cuya expresión es el concilio ecuménico, la sede *(cathedra, thronos)* de la iglesia de Pedro y de Pablo ocupa un lugar especial, pero nunca desvinculado de las otras sedes apostólicas ni, al igual que éstas, de la comunión con la totalidad de las sedes episcopales; no obstante, sigue siendo un lugar especial. Entre las actas del VII concilio ecuménico (el segundo concilio de Nicea, el año 787), por ejemplo, se encuentra el discurso del diácono Juan, que enumera las condiciones indispensables para que un concilio pueda ser reconocido como ecuménico. Se afirma allí que un concilio sólo es ecuménico si el papa reinante en la iglesia de Roma «comulga» con dicho concilio de alguna manera. El verbo griego utilizado es *synergeô,* que evoca una comunión de «energías», de poderes, no la simple suma de éstos ni la pesada imposición de uno solo de entre ellos[173]:

---

169 Cf. V. PERI, *art. cit.* en nota 167, p. 342.

170 JUAN DE JERUSALÉN, *PG* 95, 332 C-D; V. PERI, *art. cit.* en nota 167, p. 343.

171 *PG* 10, 597; V. PERI, *art. cit.* en nota 167, pp. 342-343.

172 V. PERI, *ibid.*, p. 344.

173 Cf., sobre todo, V. PERI, *I concili e le Chiese,* Roma 1965, pp. 21-34; «Pro amore...» (*art. cit.* en nota 167), pp. 345-346. El texto, en MANSI 13, 208-209.

> En el contexto de las diversas notas requeridas para la ecumenicidad del concilio destaca la petición de que la Iglesia de Roma y, mediante ella, su Pastor legítimo, en unión con su propio sínodo, «colabore» con el concilio por sí mismo o mediante una carta circular enviada a las demás iglesias... Sin embargo, para que sea admitida la autoridad universal de los asistentes, se requiere además el consenso de las otras cuatro Sedes mayores en las conclusiones de la asamblea... Al papa le está reservado un papel más individual de «synergia» *(adiutorium, cooperatio)* con el concilio en relación a la «sinfonía» coral que se espera de los otros patriarcas, indispensable, sin embargo, para la verificación de la universalidad eclesial de las deliberaciones que obtenga el acuerdo, al menos moral, de todas las iglesias cristianas.[174]

Documentos anteriores o posteriores confirman la exégesis que damos nosotros de esta *synergia,* que respeta a un tiempo la autoridad de todas las sedes de la «corona apostólica» y el peso especial de la sede de Roma. Un pasaje de la vida de san Esteban, martirizado el 28 de noviembre del 764, pone en boca del santo esta fórmula:

> ¿Cómo podría llamarse ecuménico un concilio que el obispo de Roma ni siquiera ha aprobado, cuando subsiste una regla en virtud de la cual no es lícito regular canónicamente las cuestiones eclesiásticas separadamente del papa de Roma?[175]

Y Nicéforo, patriarca de Constantinopla, en su célebre *Gran Apología,* hablando de este segundo concilio de Nicea, declara:

> Si hay un concilio que se haya reunido con todo derecho y con las garantías de la legalidad, ciertamente es éste (Nicea II); pues en verdad, según las divinas normas formuladas desde los orígenes, aquella que es la parcela más cargada de significación en la parte occidental, la antigua Roma, ha desempeñado en él un papel de dirección y presidencia. Sin ellos (los Romanos), un dogma mantenido en la Iglesia, apoyado desde el comienzo por normas canónicas y costumbres sagradas,

---

[174] V. PERI, «Pro amore...», pp. 346-347. Compárese con W. de VRIES, *op. cit.* en nota 6, pp. 231-232, 237-239.

[175] *PG* 100, 1144 B-C; V. PERI, «Pro amore...», p. 348. Cf. también los pasajes de Teodoro Studita citados por S. SALAVILLE, «La primauté de saint Pierre et du pape», en *Échos d'Orient* 17 (1914/1915), pp. 23-42 (artículo tendencioso, es preciso decirlo).

no podría, de hecho, recibir la aprobación ni tener abierto el camino para su difusión. A los Romanos les ha caído en suerte cumplir una función de guía en el sacerdocio y se les ha concedido el crédito de quienes, en el seno de los Apóstoles, son sus Corifeos.[176]

Es un reconocimiento, sin duda endeble, de la «primera sede» en la corona de los tronos apostólicos, en cuyas implicaciones apenas se profundiza. La historia lo hará ver claramente. La afirmación de la potestad común a las cinco grandes sedes y el reconocimiento del «primado» de la sede de Pedro y Pablo están mal ensambladas. Las cartas del patriarca Tareso y del segundo concilio de Nicea a los emperadores y al clero de Constantinopla, así como, por lo demás, el desarrollo del propio concilio, atestiguan esta falta de claridad: el pseudoconcilio iconoclasta (de Hieria, en el Bósforo) es rechazado

porque no ha sido reconocido por los jefes de las demás Iglesias, es decir, los patriarcas; más aún, ha sido anatematizado por éstos. No estaban con él ni el papa de los Romanos ni los sacerdotes que están en comunión con éste. No había allí ningún representante del papa ni se leyó ninguna carta suya como dispone la regla de los concilios. Tampoco los patriarcas de Alejandría, Antioquía y Jerusalén estaban de acuerdo. Finalmente, las decisiones de Hieria fueron contrarias a las de los seis concilios precedentes.

La postura que adopte el papa parece ser ciertamente muy importante para estas cartas, aunque no sea determinante por sí sola. Los propios representantes del papa no apelan exclusivamente a la carta de Adriano, sino también al acuerdo de Tareso y de los demás patriarcas orientales. Tras la lectura de la carta sinodal del patriarca de Jerusalén, los legados del papa tomaron la palabra y declararon que se adherían a la fe expuesta en dicha carta, porque el patriarca de Jerusalén confesaba en ella la misma fe que Tareso, el muy santo patriarca de Constantinopla, tan venerado como el papa Adriano y su sínodo (Tareso es mencionado aquí en primer lugar, sin duda por cortesía). Los legados alababan a Dios por el hecho de que los patriarcas orientales tuvieran sentimientos comunes a los del papa de Roma y a los del patriarca de la nueva Roma sobre la cuestión del culto a las imágenes. ¡Quien no confiese la fe de todos ellos, sea anatema![177]

---

176 *PG* 100, 597 A-B; V. Peri, «Pro amore...», p. 349.
177 W. de Vries, *op. cit.* en nota 6, pp. 238-239.

Ciertamente, a la hora de lamentar esta imprecisión y falta de claridad, hay que hacerlo de manera matizada. En efecto, si la postura de la sede de Roma es reconocida en aquello que constituye su originalidad —su papel de cara a la conservación de la unidad de fe y de comunión entre las iglesias [178]—, dicha postura se inscribe, y de modo radical, en dos solidaridades fundamentales. Es vista como inseparable, por una parte, de la solidaridad del obispo de Roma con la autoridad de las otras sedes apostólicas y, por otra, de su solidaridad con la autoridad de los grandes concilios ecuménicos. Se trata verdaderamente de *synergia.* Después de todo, este término (menos jurídico, pero más teológico), tiene más ricas resonancias que el de «subsidiariedad». Por una parte, su «recepción» por la sede de Roma otorga validez a las decisiones conciliares, en cuya elaboración ha trabajado la iglesia de Roma en solidaridad con las demás iglesias y a las que queda vinculada igual que éstas,[179] sin poder jamás permitirse andar trampeando con ellas. Por otra parte, el *propio* juicio en el que la «primera sede» fundamenta su «recepción» está condicionado por las decisiones de los concilios del pasado. El obispo de Roma juzga midiendo la «nueva» declaración con el rasero de la fidelidad a lo decretado por los Padres de Nicea, Constantinopla, Efeso y Calcedonia. Notable *synergia.* Pero, sin perderse en ella, la autoridad original de la iglesia de Pedro y Pablo (los Corifeos) se inscribe en la autoridad de la comunión de las iglesias existentes *hic et nunc* y, con ellas, en la autoridad de las iglesias del pasado cuando precisaban la fe apostólica. La comunión eclesial no queda debidamente soldada sin la sede romana, pero ésta tampoco puede soldar más que lo que «recibe» de las iglesias. Su función propia se sitúa *en* una acogida. Y no es inútil recordar que la iglesia de Roma nunca se halló omnipresente o super-operante en los grandes concilios, ni siquiera en el de Calcedonia. Ambrosio llegó incluso a sufrir una cierta marginación por parte de esta sede.

Esta imagen de la *synergia* parece responder especialmente a lo que la *Lumen Gentium* nos ha permitido comprender

---

178 V. PERI, «Pro amore...», p. 351.

179 Como perfectamente lo subraya el análisis de V. PERI, *ibid.,* p. 352.

sobre la naturaleza de la potestad primacial. Hablábamos de la extensión de la *potestas vere episcopalis* de uno de los obispos —el de la sede de los apóstoles Pedro y Pablo— en orden a la plena actualización, mediante sus hermanos obispos, de su solicitud común para la edificación de la Iglesia en comunión universal. El «primado» se halla en el interior de la comunión de fe y de caridad. No está en la cima, como la cúspide de la pirámide que imaginaba Manning. Por eso no basta estar en comunión subjetiva con el obispo de Roma, reconociéndolo com «jefe y pastor supremo», para estar en la *kôinonia*. Es necesario además, y ante todo, no errar en los puntos fundamentales de la fe. La Iglesia se hace mediante la Eucaristía y el bautismo, no mediante el papado. Este no tiene sino la misión de dar a la Eucaristía su plena dimensión.

Volvamos a hacer de nuevo nuestra pregunta. Si la iglesia católica (romana) aceptara definir su misión en términos de *synergia* y desarrollar jurídicamente la *subsidiariedad* en las relaciones entre la sede de Roma y las demás sedes, ¿oscurecería su profunda convicción acerca de la función del «primado» romano? Si se admite —y todo católico (romano) fiel a su iglesia lo hace— que la función del obispo de Roma ha sido querida por Dios mismo, ¿cómo pensar que Dios la desea tal y como ha llegado a ser a través de su lenta y progresiva transformación? ¿Cómo, en su sabiduría e inteligencia, podría haber deseado poner sobre las espaldas del «primado» una tarea tan pesada y compleja que ningún hombre normalmente constituido puede llevar a cabo sin arruinar su salud y su capacidad de trabajo y sin rodearse, por lo demás, de una burocracia tan opresiva que llega a poner freno a sus propios deseos e intuiciones como responsable de la *koinônia*? Durante el Vaticano I, mons. Ketteler, obispo de Mainz y miembro de la minoría, hacía ver, en una intervención verdaderamente inteligente, cómo el confiar al papa una jurisdicción inmediata y ordinaria sobre todas las iglesias y todos los fieles equivalía a otorgarle una potestad que le era materialmente imposible ejercer.[180] Esto es más cierto aún en nuestro siglo, tras el florecimiento de los movimientos misioneros que han hecho entrar en la *catolicidad* a nuevas culturas y nuevas situaciones humanas.

---

180 MANSI 51, 934 C.

¿Es normal que la carga impuesta al obispo de Roma sea de tal magnitud? Y si los proyectos de reconciliación ecuménica llegasen a tener éxito —y atrevámonos a esperar que al menos algunos lo consigan—, dicha carga no hará sino hacerse aún más pesada. Si Roma aceptara liberar al «primado» de pesos inútiles, «consintiendo» en una *synergia* de las diversas responsabilidades de la *episkopè*, ¿actuaría contra la providencia? Y tengamos la honradez de admitir que quien preside la *koinônia* universal ha recibido del Espíritu una función *(munus)* ardua, pero para la cual posee la garantía de la asistencia de dicho Espíritu. Pero quien preside una iglesia centralizada y, consecuentemente, burocratizada en exceso, ¿tiene necesariamente esta garantía en todos los niveles? ¿No es mejor servido el «honor de la Iglesia universal» por la *synergia* que por uno solo? Gregorio Magno tenía una visión acertada cuando respondía al patriarca Eulogio de Alejandría estas líneas, algunas de las cuales entraron a formar parte de la *Pastor aeternus:*

> Vuestra beatitud (...) me habla diciendo: «como vos lo habéis prescrito...». Os ruego que, al referiros a mí, no utilicéis estas palabras, pues sé lo que soy y lo que sois vos. Por el rango, sois mi hermano; por las costumbres, mi padre. Así pues, yo no he ordenado nada, sino que sencillamente me he esforzado en señalar lo que me parece útil. Y a pesar de todo, tengo la impresión de que vuestra Beatitud no ha tenido cuidado en guardar fielmente en su memoria lo que yo quería inscribir en ella, pues yo había dicho que ni vos a mí ni nadie a ningún otro debía escribir de este modo. Y he aquí que en el encabezamiento de vuestra carta descubro ese «soberbio» título de papa universal rechazado por mí. Ruego a vuestra muy amada santidad que no haga esto en adelante, pues se os quitaría a vos aquello que exageradamente se atribuiría a otro. No es en las palabras donde yo deseo hallar mi grandeza, sino en mis costumbres; y no considero honor aquello que, bien lo sé, perjudicaría el honor de mis hermanos. Mi propio honor lo constituye el honor de la Iglesia universal. Mi propio honor lo constituye el sólido vigor de mis hermanos. Lo que de veras me honra es que a cada cual no se le niegue el honor que le conviene. Pero si vuestra Santidad me trata a mí de papa universal, os negáis a vos mismo aquello en lo que me atribuís lo universal. Que no sea así. ¡Que desaparezcan las palabras que hinchen la vanidad y hieren la caridad![181]

[181] *PL* 77, 933.

Roma puede permitir que se vengan abajo las escayolas y los oropeles añadidos siglo tras siglo a la pura línea estructural de su primado de iglesia fundada en el martirio de Pedro y Pablo. Con ello no haría sino salir ganando. Algo parecido a lo que ocurre con esas viejas iglesias románicas que se han ido cargando de añadiduras que nada tienen que ver con su estilo propio y que, de repente, recuperan su belleza. Pero, sobre todo, prestaría a toda la Iglesia de Dios, rota y desfigurada por divisiones de las que ella misma no es inocente, el «servicio» que el Espíritu de Pentecostés espera de ella. ¿Qué puede impedirle crearse ese alma de pobre capaz de devolverla de nuevo al recto sendero de su vocación?

A MODO DE CONCLUSION

Nos habíamos propuesto hacer una relectura, a la luz de la gran Tradición, de las afirmaciones de los dos Concilios del Vaticano acerca de la función del obispo de Roma. A lo largo de nuestro paciente estudio se nos ha ido mostrando que dicha función, entendida en su especificidad, podría hacer suyo, a muchos niveles, el deseo de aquellos cristianos separados de Roma que, sin embargo, anhelan restablecer la comunión.

En un momento en que una serie de responsables diálogos ecuménicos están llegando a su fin, es preciso preguntarse no sólo si Roma puede aceptarlos, sino cómo puede Roma dejarse interpelar por su contenido. Hemos puesto de relieve los puntos concretos en los que esta interpelación se encuentra, hasta casi coincidir, con una voluntad eclesial que anida en la propia comunidad católica. ¿No se habrá convertido el obispo de Roma en «algo más que un papa»? ¡Pero ciertamente no era esto lo que venía exigido por ambos Concilios del Vaticano!

Al término de este trabajo, expresemos sin rodeos nuestro convencimiento: El «primado» romano pertenece al misterio de la Iglesia peregrina en la tierra. No se puede prescindir de él sin atentar contra el plan de Dios. Sin embargo, hay que preguntarse si, a pesar de generosas y sinceras afirmaciones, la realización de dicho «primado» no sigue haciéndose a costa de otro atentado, esta vez contra el episcopado. El obispo de Roma es el centinela que «vela» por el Pueblo de Dios —y en esto consiste su función propia—, pero que

muchas veces, en lugar de poner sobre aviso a los obispos, los auténticos pastores de la Iglesia de Dios, prefiere actuar como si fuera él el único verdaderamente responsable. El Vaticano II reafirmó el papel insustituible que corresponde al obispo. Pero las instituciones jurídicas puestas en marcha a partir de entonces no han conseguido que las afirmaciones conciliares se plasmaran totalmente en los hechos. El obispo de Roma sigue actuando en una cierta «soledad»: la misma que propiciaron los *Dictatus papae* de Gregorio VII.

Sin embargo, el Espíritu no deja de actuar. Fue él el que inspiró a Pablo VI —a cuya memoria hemos dedicado este libro— una serie de pasos irreversibles. Y será él quien, llegado el momento, sepa acelerar la cosecha:

> ¿No decís vosotros: «Cuatro meses más, y llega la siega»? Pues bien, yo os digo: ¡Alzad vuestros ojos y ved los campos, que ya blanquean para la siega! (Jn 4, 35).